

مقدمة قصيرة جدًّا

الخرافة

روبرت إيه سيجال

الخرافة

مقدمة قصيرة جدًّا

تأليف
روبرت إيه سيجال

ترجمة
محمد سعد طنطاوي

مراجعة
إيمان عبد الغني نجم



الخرافة

روبرت إيه سيجال

Myth

Robert A. Segal

الطبعة الأولى ٢٠١٤م
رقم إيداع ٢٠٧٤٨ / ٢٠١٣
جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٦ / ٨ / ٢٠١٢

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٢٧٠٦٣٥٢ ٢٠٢ + **فاكس:** ٣٥٣٦٥٨٥٣ ٢٠٢ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

سيجال، روبرت إيه.
الخرافة: مقدمة قصيرة جدًّا/تأليف روبرت إيه سيجال.
تدمك: ٨ ٥٢١ ٧١٩ ٩٧٧ ٩٧٨

١-الخرافات

أ-العنوان

١٣٣

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات



في ذكرى سكيب، قطتي المحبوبة

من أفضل ما قيل عن الكتاب

في هذا الكتاب — الذي يُعد من أول المراجع العالمية التي وُضعت عن تاريخ دراسة الخرافة — استطاع روبرت إيه سيجال أن يستعرض بدقة ورقي وسعة اطلاع أهم النظريات التي سادت القرنين التاسع عشر والعشرين حول هذا الموضوع، مستخدمًا قصة أدونيس كمقياس فعَّال لتقييم مختلف المناهج والأساليب.

آلان دندس، أستاذ الأنثروبولوجيا والفلكلور
جامعة كاليفورنيا، بيركلي

يتناول هذا الكتاب النظريات التي وُضعت حول الخرافة تناولاً واضحًا ومرتبًا وشاملًا ومميزًا … لم يتفوق أي من الكتَّاب الآخرين على روبرت سيجال فيما كُتب عن نظريات الخرافة من حيث اطلاعه ووضوح فكرته.

إيفان سترينسكي، أستاذ بقسم الدراسات الدينية
جامعة كاليفورنيا، ريفرسايد

إنَّ هذا الكتاب يُعد أفضل المناهج التي صادفتها على الإطلاق في مجال دراسات الخرافة وأكثرها فائدة.

جون بيب، المدير التنفيذي والرئيس السابق
لمعهد سي جي يونج بسان فرانسيسكو

هدف سيجال من مؤلفاته أن يفهمها القراء ويسترشدوا بها ... سوف يتعلم المرء من هذا الكتاب كثيرًا من الأشياء التي تشجعه وتيسر عليه قراءة المزيد.

ويليام إم كولدر الثالث، أستاذ الكلاسيكيات
بجامعة إلينوي، إربانا-شامبين

هذا الكتاب الذي يتسم بالوضوح الشديد لهو أوسع العروض التقديمية نطاقًا بين كل ما كُتب عن المناهج المعاصرة — على اختلافها — في التعامل مع الخرافة.

أنطوان فيفر، أستاذ فخري في الكلية التطبيقية
للدراسات العليا قسم الدراسات الدينية،
جامعة السوربون

إنَّ جل ما ضمه الكتاب بين دفتيه إنما هو رحلة استكشافية عميقة لموضوع يمس التجربة الإنسانية مع الدين والفلسفة والدراما والأدب وعلم النفس، والآمال والتوقعات المنتظرة منهم.

جون روجرسون، أستاذ فخري في
الدراسات الإنجيلية، جامعة شيفيلد

مقدمة: نظريات الخرافة

دعوني أكون واضحًا من البداية؛ ليس هذا الكتاب مقدمة إلى الخرافات بل إلى طرق تناول الخرافة، أو نظريات الخرافة، وهو لا يتخطى في تناوله النظريات الحديثة. ربما تعود نظريات الخرافة إلى وقت نشأة الخرافات نفسها، ومن المؤكد أنها ترجع إلى فلسفة ما قبل سقراط على الأقل. غير أن هذه النظريات نَحَت فيما يبدو نحوًا علميًّا في العصر الحديث فقط، خاصةً منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ فحينها فقط ظهرت إلى الوجود مجالات مهنية سعت إلى تقديم نظريات علمية حقيقية عن الخرافة مثل العلوم الاجتماعية، التي ساهم علم الأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وبدرجة أقل علم الاجتماع، الإسهام الأكبر فيها. وبينما كان هناك على الأرجح ما يناظر النظريات العلمية الاجتماعية للخرافة قبل ظهورها، فإن التنظير الحديث للخرافة لا يزال مختلفًا عن مثيله السابق عليه. وبينما كان التنظير المبكر يعتمد على التخمين والتجريد اعتمادًا كبيرًا، يعتمد التنظير الحديث إلى حد بعيد على تراكم المعلومات. وتنطبق الاختلافات بين التنظير الحديث والقديم على العلوم الاجتماعية الأخرى أيضًا فيما يلخصه عالم الأنثروبولوجيا جون بيتي على النحو التالي:

> بناءً عليه، قدمت تقارير التبشيريين والرحالة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أفريقيا، وأمريكا الشمالية، ومنطقة المحيط الهادئ، وفي مناطق أخرى؛ المادة الخام التي قامت عليها مؤلفات الأنثروبولوجيا الأولى التي كُتبت في النصف الثاني من القرن الماضي. وبطبيعة الحال، كانت هناك محاولات تخمين كثيرة حول المؤسسات الإنسانية وأصولها قبل ذلك ... لكن على الرغم من عبقرية تخمينات المفكرين، لم يكن هؤلاء علماء تجريبيين؛ إذ لم تعتمد النتائج التي خلصوا إليها على أي نوع من القرائن التي يمكن قياس مدى صحتها، بل لم

> تكن تلك التخمينات سوى استنباطات جرى التوصل إليها عبر المبادئ التي كانت — في جانب كبير — منها جزءًا من ثقافاتهم. وكان هؤلاء المفكرون في حقيقة الأمر فلاسفة ومؤرخين أوروبيين، لا علماء أنثروبولوجيا.
>
> (بيتي، «الثقافات الأخرى»، ص٥-٦)

وفيما ترجع بعض نظريات الخرافة الحديثة إلى مجالات الفلسفة والأدب العتيقة، فهي تعكس أيضًا تأثير العلوم الاجتماعية. حتى ميرسيا إلياد — الذي تناطح نظريته المستلهمة من الدراسات الروحية نظريات العلوم الاجتماعية — يُدرج بيانات مشتقة من العلوم الاجتماعية لدعم نظريته!

يتضمن كل مجال من المجالات المذكورة نظريات متعددة عن الخرافة. وعلى نحو دقيق، تنتمي نظريات الخرافة إلى مجال أرحب كثيرًا لا تشغل الخرافة فيه إلا مجرد فرع. على سبيل المثال، تعتبر النظريات الأنثروبولوجية للخرافة نظريات ثقافية «مُطبقة» على حالة الخرافة، كما تعتبر النظريات النفسية للخرافة نظريات عقلية، ونظريات علم الاجتماع للخرافة نظريات مجتمعية. فلا توجد نظريات للخرافة قائمة بذاتها، إذ لا يوجد مجال معرفي منفصل للخرافة. وليست الخرافة كالأدب الذي — مثلما كانت المزاعم التقليدية حوله دومًا وما زالت قائمة — يجب دراسته «كأدب» لا كتاريخ، أو علم اجتماع، أو شيء آخر غير أدبي. فلا توجد دراسة للخرافة في حد ذاتها.

إن ما يربط بين دراسة الخرافة في المجالات المختلفة التي توجد فيها هي الأسئلة المطروحة؛ وتتمثل الثلاثة أسئلة الرئيسة المطروحة حول الخرافة في الأصل، والوظيفة، والموضوع. فيشير «الأصل» إلى السبب والطريقة التي نشأت بها الخرافة، وتشير «الوظيفة» إلى السبب والطريقة التي تستمر بها الخرافة في الوجود. وتتمثل إجابة السبب في أصل ووظيفة الخرافة عادةً في حاجةٍ ما تستثيرها الخرافة لتلبيتها، وتستمر من خلال مواصلتها في تلبية الحاجة. وتختلف الحاجة من نظرية إلى أخرى. بينما يشير «الموضوع» إلى المدلول في نظرية الخرافة. بعض النظريات تفسر الخرافة تفسيرًا حرفيًّا بحيث يتمثل المدلول في المعنى المباشر الصريح، مثل الآلهة، وفي المقابل، تفسر نظريات أخرى الخرافة تفسيرًا رمزيًّا قد يكون المدلول المجسَّد فيها أي شيء.

لا تختلف النظريات فيما بينها في الإجابات التي تقدمها بل في الأسئلة التي تطرحها أيضًا. فبينما تركِّز بعض النظريات، وربما بعض المجالات المعرفية، على أصل الخرافة،

تركِّز نظريات أخرى على الوظيفة، فيما تركِّز نظريات أخرى على الموضوع. إضافة إلى ذلك، فيما لا تتناول الأسئلة الثلاثة سوى نظريات قليلة، لا تركِّز بعض النظريات التي تتناول أصلَ أو وظيفةَ الخرافةِ إلا على «سببِ» أو «طريقةِ» النشوء فقط، لا على كليهما.

من السائد قول إن نظريات القرن التاسع عشر ركزت على سؤال الأصل، وإن نظريات القرن العشرين ركزت على سؤالي الوظيفة والموضوع. ويؤدي هذا التمييز إلى الخلط بين الأصل التاريخي والأصل المتكرر. ولا تزعم النظريات التي تدعي تقديمها لأصل الخرافة معرفتها بمكان وزمان ظهور الخرافة للمرة الأولى، بل بسبب وطريقة ظهور الخرافة متى وأينما ظهرت. وكان موضوع الأصل المتكرر للخرافة موضوعًا شائعًا في نظريات القرن العشرين مثلما كان كذلك في نظريات القرن التاسع عشر، وكان الاهتمام بالوظيفة والموضوع مسألة شائعة في نظريات القرن التاسع عشر مثلما كان الحال في نظريات القرن العشرين.

ثمة اختلاف حقيقي واحد بين نظريات القرن التاسع عشر ونظريات القرن العشرين؛ فكانت نظريات القرن التاسع عشر تنحو إلى النظر إلى موضوع الخرافة باعتباره العالم المادي، وإلى الوظيفة باعتبارها التفسير الحرفي أو التعبير الرمزي عن ذلك العالم. وكانت الخرافة تُعتبر على نحو نموذجي النظير «البدائي» للعلم الذي كان يُفترض حديثًا في مجمله. ولم يجعل العلم الخرافة مجرد شيء لا لزوم له، بل جعلها غير متوافقة معه على الإطلاق؛ ولذا توجَّب على الحداثيين — الذي كانوا علميين بطبيعتهم — لفظها. في المقابل، لم تمِلْ نظريات القرن العشرين إلى النظر إلى الخرافة باعتبارها نظيرًا للعلم عفا عليه الزمن، سواء فيما يتعلق بالموضوع أو الوظيفة؛ بناءً عليه، لا يتوجَّب على الحداثيين الاستغناء عن الخرافة من أجل العلم.

وإضافةً إلى الأسئلة المتعلقة بالأصل، والوظيفة، والموضوع، تشمل الأسئلة المتعلقة بالخرافة الآتي: هل الخرافة عامة؟ وهل هي حقيقية؟ تنبثق إجابات هذين السؤالين من الإجابات عن الأسئلة الثلاثة الأولى. فالنظرية التي ترى أن الخرافة تنشأ وتعمل على تفسير العمليات المادية سوف تقصر الخرافة — على الأرجح — على المجتمعات التي يُفترض افتقارها إلى العلم. وفي المقابل، النظرية التي ترى أن الخرافة تنشأ وتعمل على توحيد المجتمع قد تجعل من الخرافة أمرًا مقبولًا، بل وربما لا غنى عنه في جميع المجتمعات.

تتمسك النظرية التي ترى أن الخرافة تعمل على تفسير العمليات المادية باعتقادها في زيف الخرافة، في حال إثبات أن التفسير المقدَّم لا يتماشى مع التفسير العلمي. من ناحية

أخرى، قد تتلافى النظرية التي ترى أن الخرافة تعمل على توحيد المجتمع؛ مسألة حقيقتها من خلال التأكيد على أن المجتمع يتوحد عندما «يؤمن» أعضاؤه بأن القوانين التي من المتوقع التزامهم بها وضعها أسلاف مبجلون قبل وقت طويل مضى، سواءٌ وضعت هذه القوانين قبل هذا الوقت الطويل أم لا. ويتجنَّب مثل هذا النوع من النظريات مسألة حقيقة الخرافات؛ نظرًا لأن الإجابات التي تقدمها لأسئلة الأصل والوظيفة تفي بالغرض نفسه.

تعريف الخرافة

حضرتُ مؤتمرات عديدة طرح المتحدثون فيها آراءهم بحماس شديد حول «طبيعة الخرافة» في الرواية «س» أو المسرحية «ص» أو الفيلم «ع». في المقابل، تعتمد معظم هذه الآراء على تعريف الخرافة، فدعوني أطرح تعريفي للخرافة.

بادئ ذي بدء، أقترح تعريفًا للخرافة كقصة. واعتبار الخرافة قصة — أيًّا كان ما تمثله من أشياء أخرى — مسألة قد تبدو بديهية. وعلى أي حال، عندما نُسأل عن ذكر بعض أمثلة الخرافات، يجول بخاطر معظمنا «قصص» عن الآلهة والأبطال اليونانيين والرومان. في المقابل، يمكن النظر إلى الخرافة بصورة أعم باعتبارها معتقدًا أو مذهبًا، مثل «خرافة من الأسمال إلى الثروة» أو «خرافة الحدود» الأمريكيتين. وبينما كتب هوراشيو ألجر العديد من الروايات الشهيرة التي تشرح خرافة تحوُّل أشخاص من الفقر المدقع إلى الثراء الفاحش، فإن المذهب في حد ذاته لا يعتمد على قصة. وينطبق الأمر نفسه على خرافة الحدود.

إن جميع النظريات المدروسة في هذا الكتاب تَعتبر الخرافة قصة. وبينما يحوِّل إي بي تايلور القصة إلى تعميم ضمني، لا يزال التعميم يصل إلى القارئ عن طريق قصة. وبالمثل، بينما يتجاوز كلود ليفي-ستروس حدود القصة وصولًا إلى «بنية» الخرافة، لا تزال البنية تعتمد على القصة في توصيلها. إضافة إلى ذلك، لا تزال النظريات التي تفسر الخرافة على المستوى الرمزي بدلًا من التفسير الحرفي تنظر إلى موضوع الخرافة، أو المعنى، باعتباره سردًا لقصة.

إذن، إذا ما جرى هنا اعتبار الخرافة قصة، فما الذي ستدور القصة حوله؟ بالنسبة إلى دارسي المأثورات الشعبية بصفة خاصة، تدور الخرافة حول خلق العالم؛ ففي الكتاب المقدس، لا ترتقي سوى قصتي الخلق (سفر التكوين ١–٢) وقصة جنة عدن (سفر التكوين ٣)، وقصة نوح (سفر التكوين ٦–٩) لمستوى الخرافات، بينما لا تمثِّل باقي

القصص الأخرى سوى أساطير أو حكايات شعبية. وبعيدًا عن الكتاب المقدس، تعتبر «خرافة» أوديب — على سبيل المثال — أسطورة في حقيقة الأمر. إنني لا أرغب أن أكون متشددًا للغاية وسأكتفي بتعريف الخرافة بأنها قصة تدور حول شيء مهم؛ فقد تدور أحداث هذه القصة في الماضي، مثلما كان الحال مع المؤرخ إلياد والعالم برونيسلاف مالينوفسكي، أو في الحاضر أو المستقبل.

وفيما يتعلق بالنظريات المُستقاة من الدراسات الدينية بصفة خاصة، يجب أن تكون الشخصيات الرئيسة في الخرافة آلهة أو أشباه آلهة. ولا أرغب هنا أيضًا في أن أكون متشددًا في تعريفي؛ إذ لو كنت كذلك، لاستبعدت معظم أجزاء العهد القديم الذي بينما قد «تشتمل» أحداث جميع قصصه على الإله — باستثناء الإصحاحين الأولين من سفر التكوين — فإنها تدور حول بشر مثلما تدور حول الإله. ولن أشدد هنا إلا على ضرورة أن تكون الشخصيات الرئيسة في الخرافات شخصيات إلهية أو بشرية أو حيوانية، ولن أستثني إلا القوى اللاشخصية، مثل «الخير» عند أفلاطون. ويُعتبر تايلور من أكثر المنظِّرين انشغالًا بالجانب الشخصاني في الخرافات، وكذلك جميع المنظرين الآخرين ممن سنتناولهم لاحقًا، باستثناء ليفي–ستروس. وفي الوقت نفسه، يمكن أن تكون الشخصيات فاعلة أو مفعولًا بها في أحداث الخرافات.

باستثناء رودولف بولتمان وهانز يوناس، تناول جميع المنظرين محل النظر وظيفة الخرافة، كما يركِّز عليها مالينوفسكي بصورة شبه حصرية. ويختلف المنظرون فيما بينهم حول وظيفة الخرافة. وإنني لا أريد أن أملي هنا وظيفة الخرافة لكنني في المقابل أشير فقط إلى أهمية الوظيفة بالنسبة إلى جميع المنظرين في مقابل الأهمية الأقل المُولاة إلى الوظيفة في مجال الأساطير والحكايات الشعبية؛ بناءً عليه، بينما أريد أن أشير إلى أن الخرافة تحقق شيئًا مهمًّا بالنسبة للمؤمنين بها، فإنني لا أحدد على وجه الدقة ماهية هذا الشيء.

بلغة اليوم، تعتبر الخرافة شيئًا مغلوطًا؛ فهي «مجرد» خرافة. على سبيل المثال، في عام ١٩٩٧ نشر المؤرخ ويليام روبنستاين كتاب «خرافة الإغاثة: لماذا لم تكن الدول الديمقراطية قادرة على إنقاذ المزيد من اليهود من النازيين». يسفر العنوان عن المعنى المراد، ويتحدى الكتاب القناعة السائدة بأنه كان يمكن إنقاذ كثير من ضحايا اليهود من براثن النازيين، حال التزام الحلفاء بإنقاذهم. ويناهض روبنستاين الافتراضات القائلة بأن الحلفاء لم يكترثوا بمصير اليهود الأوروبيين نظرًا لأنها كانت معادية للسامية. ومن

وجهة نظره، يشير مصطلح «الخرافة» إلى تذبذب القناعة حيال الفشل في إنقاذ المزيد من اليهود، على نحو أكثر اكتمالًا من استخدام عبارات ألطف مثل «اعتقاد مغلوط» و«سوء فهم عام». وبذلك تعتبر «الخرافة» قناعة مغلوطة لكنها راسخة.

في المقابل، تستخدم عبارة «من الأسمال إلى الثروة» مصطلح الخرافة بصورة إيجابية في الوقت الذي تشير فيه إلى رسوخ القناعة. وربما تبدو القناعة المغلوطة الفجة أكثر رسوخًا من القناعة الصائبة؛ إذ إن القناعة تظل راسخة على الرغم من مغالطتها الواضحة. ولكن يمكن أن يُتشبث بقناعة صائبة ثمينة بنفس قدر التشبث بقناعة مغلوطة، خاصةً إذا كانت تدعمها قرينة مقنعة. وللمفارقة، ربما يتوقف بعض الأمريكيين، ممن لا يزالون يعتنقون عقيدة من الأسمال إلى الثروة، عن الإشارة إليها ﻛ «خرافة»؛ نظرًا لأن مصطلح الخرافة «صار» يعبر عن المغالطة؛ لذا أقترح ضرورة أن يتشبث المؤمنون بالخرافة تشبثًا شديدًا بها حتى يمكن وصفها بالخرافة؛ أي بالقصة التي تعبِّر لا شك عن قناعة. وفي المقابل، لا أشترط صحة القصة من عدمها.

خرافة أدونيس

لتوضيح الفروق فيما بين نظريات الخرافة المختلفة، أقترح عرض إحدى الخرافات المألوفة — خرافة أدونيس — وبيان كيف تبدو في ضوء النظريات التي تناولناها. اخترتُ هذه الخرافة في البداية لأنها لا تزال موجودة في نسخ متعددة؛ ومن ثم تبيَّن مدى طواعية مفهوم الخرافة. وترجع المصادر الرئيسة لخرافة أدونيس إلى كتاب المؤرخ والكاتب اليوناني أبولودورُس «المكتبة» (الكتاب الثالث، الفصل الرابع عشر، الفقرات ٣–٤) وملحمة الشاعر الروماني أوفيد «التحول» (الكتاب العاشر، السطور ٢٩٨–٧٣٩).

وفقًا لرواية أبولودورُس، الذي يقتبس نسخة القصة من الشاعر الملحمي بانياسيس، كانت سميرنا — والدة أدونيس — منجذبة إلى والدها بصورة لا تقاوم ثم صارت حبلى في طفل له. وعندما اكتشف والد سميرنا أن المرأة التي ضاجعها ليلًا كانت ابنته، استل سيفه على الفور لقتلها، فهربت سميرنا، ولاحقها. وعندما كان على وشك الإمساك بها، ابتهلت سميرنا إلى الآلهة لتخفيها عن الأنظار، فاستجابت الآلهة مشفقةً عليها فحولتها إلى شجرة مُر، ولم يمض عشرة أشهر حتى انشقت الشجرة فخرج من باطنها أدونيس.

حتى عندما كان أدونيس طفلًا، كان على قدر استثنائي من الجمال والوسامة. فتُيِّمت به أفروديت، التي كانت تتولى حراسته فيما يبدو، أيما تيم، مثلما كانت سميرنا

متيمة بأبيها. وحتى تستأثر به وحدها، خبَّأته في صندوق. وعندما فتحت برسيفوني، ملكة العالم السفلي (حادس)، الصندوق الذي ائتمنتها أفروديت عليه دون أن تفصح عما يحتويه؛ وقعت هي الأخرى في حب أدونيس، ورفضت إعادته إلى أفروديت. ولَمَّا كانت كل إلهة منهما تريد أدونيس لنفسها وحدها، لجأتا إلى ملك الآلهة، زيوس، الذي حكم بأن يقضي أدونيس ثلث العام مع برسيفوني، وثلثه مع أفروديت، والثلث المتبقي وحده. فتخلَّى أدونيس عن الثلث الخاص به لصالح أفروديت؛ ومن ثم لم يخرج أبدًا عن كنف أي إلهة. وفي أحد الأيام، عندما كان يصطاد، جرحه خنزير بري فلقى حتفه إثر الجرح. ووفق أحد الروايات الأخرى للقصة في نسخة مجهولة الاسم لأبولودورُس، كان الجرح من عمل آريز، إله الحرب، الذي كان غاضبًا جراء تفوق أدونيس عليه كحبيب لأفروديت.

بالمثل، يُرجع أوفيد قصة أدونيس إلى علاقة زنا المحارم بين والدته، ميرا، وأبيها المدعو في هذه القصة سينيراس. كانت ميرا على وشك شنق نفسها للتخلص من وطأة معاناتها التي كانت تمر بها، لولا وصيفتها العجوز التي كشفت عن مصدر معاناة ميرا، ومثلما سارت الأحداث في رواية أبولودورُس، رتبت مضاجعة ميرا مع أبيها دون علمه. بالرغم من ذلك، في الليلة الثالثة، عندما طلب والد ميرا إضاءة المصابيح لمعرفة من أحبته إلى هذه الدرجة، وجدها ابنته. ومثلما ورد في رواية أبولودورُس، استل سيفه لقتلها فهربت ميرا. ظلت ميرا التي حملت سفاحًا تجوب في كل مكان لمدة تسعة أشهر. ووفقًا لتسلسل الأحداث في رواية أبولودورُس أيضًا، صلَّت ميرا منهكة القوى للآلهة التي أشفقت عليها فحوَّلتها إلى شجرة، وكان ذلك في نهاية حملها، لا في بدايته كما في رواية أبولودورُس. رغم ذلك، ظلت ميرا تحتفظ بجانب إنساني وهي شجرة جعلها تنتحب، ومن دموعها استُخلص عطر المُر. كان على الطفل الذي دبت فيه الحياة في أحشائها أن يشق طريقه خارج الشجرة ليخرج إلى النور.

في رواية أوفيد، في مقابل رواية أبولودورُس، ما إن التقت فينوس (الاسم الروماني المقابل لأفروديت) بأدونيس شابًّا حتى شغفها حبًّا في الحال، كتسلسل أحداث رواية أبولودورُس. ولم تكن هناك أية صراعات عليه مع أية إلهة أخرى؛ لذا استأثرت فينوس بأدونيس لنفسها دون منازع. فكانا يذهبان إلى الصيد معًا، وعلى الرغم من تحذير فينوس المتكرر لأدونيس بألا يصطاد سوى الحيوانات الأليفة، لم يعبأ أدونيس وسعى إلى اصطياد الحيوانات المتوحشة. ومثلما حدث في رواية أبولودورُس، قتله خنزير بري، ولكن هذه المرة دون أن ترسله أية إلهة تتنافس مع فينوس على حبه.

فبينما تنتهي قصة أبولودورُس بمقتل أدونيس، يواصل أوفيد قصته بذكر تفاصيل حداد فينوس عليه. وتكريمًا لذكراه، رشَّت فينوس رحيقًا فوق دمائه، فتفتقت زهرة شقائق النعمان، وهي زهرة قصيرة العمر مثل أدونيس.

وعلى الرغم من أن الدورة السنوية للموت والميلاد من جديد «تسبق» الموت «النهائي» لأدونيس في رواية أبولودورُس، «تتبع» الدورة السنوية في رواية أوفيد، ممثلةً في الزهرة، وفاة أدونيس. وتسبق زراعة الزهرة الطقوس المصاحبة لخرافة أدونيس، وهي صلة لم يرد ذكرها في رواية أبولودورُس.

ومع أن الغضب هو الدافع الرئيس للأحداث في رواية أبولودورُس، فالحب هو الدافع في رواية أوفيد. وبينما يعتبر أدونيس في رواية أبولودورُس هو الضحية البريئة لصراع الآباء والآلهة المتنافسة، فإن أفروديت التعيسة في رواية أوفيد تعتبر ضحية بالمثل.



شكل ١: لوحة «فينوس وأدونيس» بريشة روبنز.[1]

وفيما يطرح أبولودورُس القصة باعتبارها حقيقية، يقدمها أوفيد في ثوب القصة الخيالية. وبينما يسرد أبولودورُس أحداث القصة بصورة مباشرة، يحرفها أوفيد بحيث تسع لذكر موضوعات أكبر، خاصةً موضوع التحول، مثل تحول ميرا إلى شجرة وأدونيس إلى زهرة. وفيما يهدف أبولودورُس إلى تفسير قصته حرفيًّا، يستهدف أوفيد تفسير القصة مجازيًّا. وبينما يتبنى أبولودورُس أسلوبًا جادًّا في سرد القصة، يوظف أوفيد نبرة مرحة.

إنني أقترح استخدام خرافة أدونيس؛ ليس فقط لأنها لا تزال موجودة في نسخ شديدة التباين، ولكن لشعبيتها الطاغية لدى منظري الخرافة في العصر الحديث. إضافةً إلى ذلك، خضعت هذه الخرافة لتحليل منظرين من أمثال جيه جي فريزر، ومارسيل ديتيان الذي اتبع لاحقًا مدرسة ليفي-ستروس، وسي جي يونج وأتباعه.

تطبيق النظريات على الخرافات

يتمثل تحليل إحدى الخرافات في إجراء التحليل في ضوء إحدى النظريات؛ فلا مفر من التنظير. على سبيل المثال، كتيبات الميثولوجيا الكلاسيكية، التي تربط ربطًا مباشرًا بين رحلة أدونيس السنوية إلى برسيفوني ثم عودته إلى أفروديت، وبين مراحل إنبات الزهرة؛ تفترض مسبقًا اعتبار الخرافة نظيرًا بدائيًّا للعلم. وبينما يعتبر التشكك في شمولية أية نظرية أمرًا محل نظر، فإنه لا يمكن التخلي عن التنظير بصورة كاملة.

تحتاج النظريات إلى الخرافات بقدر حاجة الخرافات إلى النظريات. إذا فسرت النظريات الخرافات، فإن الخرافات بدورها تؤكد صحة النظريات. رغم ذلك، لا يؤكد التوافق التام بين النظرية والخرافة صحة النظرية، ولا بد من ترسيخ المبادئ الأساسية للنظرية بصورة مستقلة. على سبيل المثال، إن توضيح أن نظرية يونج، عند تطبيقها، تفسر خرافة أدونيس، لا يثبت في حد ذاته وجود لاوعي جمعي يُفترض مسبقًا في المقابل. وأحد الطرق — غير المباشرة — التي تساعد في تأكيد إحدى النظريات تتمثل في إظهار براعة تطبيقها «عند» التسليم بصحة مبادئها الأساسية، وهو ما يستند إلى صحة أو محدودية النظرية حال إثبات عدم نجاحها.

هوامش

(1)

الفصل الأول

الخرافة والعلم

يرجع رفض الخرافة في الغرب إلى أفلاطون الذي رفض خرافات هوميروس لأسباب أخلاقية بالأساس. واقتصر الأمر في الدفاع عن الخرافة من هذا الاتهام على الرواقيين الذين أعادوا تفسير الخرافات مجازيًّا. ولم يأتِ رفض الخرافات الأساسي في العصر الحديث من علم الأخلاق بل من العلم. ويُفترض هنا أن تفسِّر الخرافة طريقة سيطرة الآلهة على العالم المادي بدلًا من طريقة تعامل الآلهة مع بعضها البعض، مثلما كان يرى أفلاطون. وبينما كان أفلاطون يسخر من الخرافات لتقديم الآلهة كشخصيات تمارس الأفعال اللاأخلاقية، فإن نقاد العصر الحديث يرفضون الخرافات بسبب تفسيرها للعالم تفسيرًا غير علمي.

الخرافة كعلم حقيقي

كان من أشكال الرفض الحديثة للخرافات رفض مصداقيتها العلمية. فهل حدثت عملية الخلق في ستة أيام فقط، مثلما تشير القصة الأولى من قصتَي الخلق في سفر التكوين (١ : ١–٢ : ٤أ)؟ هل كان هناك حقًّا طوفان غمر العالم بأكمله؟ هل يرجع تاريخ الأرض إلى ستة أو سبعة آلاف سنة فقط؟ هل أصاب المصريين عشرةُ ضربات بالفعل؟ كان أحد أكثر الدفاعات استماتةً عن الخرافة في هذا السياق هو الزعم بصحة الرواية المذكورة في الكتاب المقدس لهذه الأحداث، بسبب تنزيل الله للأسفار على موسى. ويتخذ هذا الرأي، المعروف باسم «نظرية الخلق»، صورًا متعددة، تتراوح بين حساب عدد أيام الخلق باعتبارها ستة أيام بالضبط، وبين اعتبارها مسألة استغرقت «عصورًا». وظهرت نظرية الخلق كرد فعل لكتاب «أصل الأنواع» لداروين (١٨٥٩)، الذي يطرح تطور الأنواع تدريجيًّا بعضها من

بعض، وليس خلقها بصورة منفصلة آنية. ومما يدعو للدهشة أن نظرية الخلق صارت أكثر، وليس أقل، تشبثًا بالحرفية في تفسيرها لرواية الكتاب المقدس لقصة الخلق.

في الوقت نفسه، يتباهى مؤيدو نظرية الخلق من كافة المشارب بشأن رؤاهم باعتبارها علمية «وكذلك» دينية، وليست دينية «أكثر» من كونها علمية. و«نظرية الخلق» هي اختصار لـ «علم الخلق»، الذي يقتنص أي دليل علمي من أي نوع لدعم مزاعمه، ودحض مزاعم النظريات اللادينية المنافسة مثل التطور. ولا شك في أن «علماء الخلق» قد يعترضون على استخدام مصطلح «خرافة» للتعبير عن الرؤى التي يدافعون عنها؛ وذلك فقط نظرًا للمعتقدات الزائفة المرتبطة بالمصطلح. وإذا جرى استخدام المصطلح بصورة محايدة للإشارة إلى معتنق راسخ، فإن نظرية الخلق ستعبر حينها عن خرافة تزعم أنها علمية. ومن وجهة نظر علماء الخلق، لا يستند التطور إلى أي أساس علمي على الإطلاق. وفي حال وجود أي صدام بين الكتاب المقدس والعلم الحديث، يجب على العلم الحديث أن يفسح المجال لعلم الكتاب المقدس، وليس العكس.

الخرافة كعلم حديث

يتمثل أحد الدفاعات الأكثر اعتدالًا عن الخرافة في وجه رفض العلم الحديث لها في التوفيق بينها وبين العلم. وفي هذا السياق، يتم التخلص من العناصر التي تصطدم بالعلم الحديث أو، بصورة أكثر براعة، إعادة تفسيرها بحيث تصير حديثة وعلمية. وتعتبر الخرافة ذات مصداقية علمية؛ نظرًا «لأنها» علم — علم حديث. ربما لم يكن بمقدور إنسان اسمه نوح (النبي) وحده جمع كل هذه الأنواع من الكائنات والحفاظ على حياتها في قارب خشبي قوي بما يكفي لتحمل أمواج أعتى البحار الموجودة آنذاك، لكن كان هناك طوفان. من ثم، يعتبر ما ظل قائمًا من الخرافة صحيحًا لأنه علمي. ويُعد هذا الأسلوب في التناول متعارضًا مع الأسلوب الذي يُطلق عليه «التجرد من العناصر الخرافية»، الذي يفصل الجانب الخرافي عن العلمي. وسنتناول أسلوب التجرد من العناصر الخرافية في الفصل التالي.

وفي تعليق على الضربة الأولى؛ ألا وهي تحول مياه النيل إلى دم (سفر الخروج ٧: ١٤–٢٤)، يجسد محررو «إنجيل أكسفورد المشروح» هذا الأسلوب المنطقي بقولهم: «كانت ضربة الدم تعكس بوضوح ظاهرة طبيعية في مصر؛ ألا وهي لون نهر النيل الضارب إلى الحمرة في أوج فيضانه في الصيف، والذي كان يرجع إلى جسيمات حمراء في الأرض

أو ربما إلى كائنات حية دقيقة.» أما بالنسبة للضربة الثانية؛ ألا وهي ضربة الضفادع (سفر الخروج ٨:١–١٥)، كتب المحررون قائلين في وضوح: «كان طمي النيل، بعد موسم الفيضان، هو البيئة الطبيعية لتكاثر الضفادع، ولم تتعرض مصر لهذه الضربة لأكثر من مرة من قبل؛ نظرًا لوجود الطائر الآكل للضفادع؛ أبو منجل.» فيا لها من مصادفة، تلك التي وقعت حينما كان طائر أبو منجل ليس على الساحة عندما بسط هارون يده للتسبب في وقوع الضربة، وحتمًا عاد الطائر في الوقت الذي كان موسى يرغب فيه في رفع البلاء! فبدلًا من وضع الخرافة «في مواجهة» العلم، يسنح هذا الأسلوب بتحويل الخرافة «إلى» علم، وليس كما هو رائج حاليًّا، تحويل العلم إلى خرافة.

الخرافة كعلم بدائي

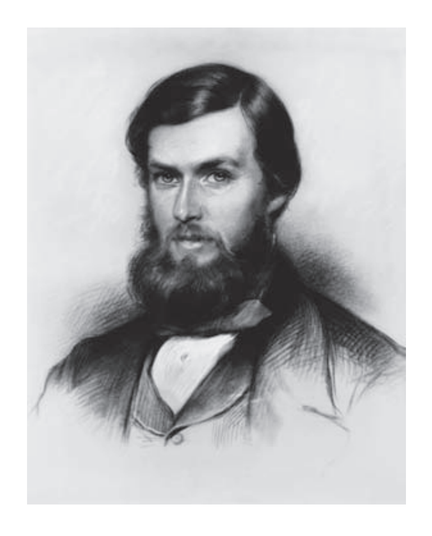
حتى الآن، تمثَّلت أكثر ردود الفعل شيوعًا حيال رفض العلم للخرافة في التخلي عن الخرافة لصالح العلم. في هذا السياق، تعبر الخرافة، التي لا تزال تقدِّم تفسيرًا للعالم، عن تفسير فريد من نوعه، وليس تفسيرًا علميًّا تحت غطاء خرافي. إذن، لا يتمثل جوهر المسألة في المصداقية العلمية للخرافة، بل في مدى توافق الخرافة مع العلم. وتُعتبر الخرافة علمًا «بدائيًّا» أو، بصورة أدق، نظيرًا سبق ظهور العلم الذي يُفترض كونه حديثًا بصورة استثنائية. وتُعتبر الخرافة في هذا السياق جزءًا من الدين، وبينما يوفر الدين — المنفصل عن الخرافة — الاعتقاد في الآلهة، تملأ الخرافة الفراغ بتفاصيل طريقة تنفيذ الآلهة للأحداث. ونظرًا لأن الخرافة جزء من الدين، أدى صعود العلم كتفسير حديث ومهيمن للأحداث المادية إلى سقوط الدين والخرافة معًا. ولأن الحداثيين يقبلون العلم بطبيعتهم، فإنهم يعجزون عن تقبل وجود الخرافة أيضًا، وهكذا تعد عبارة «الخرافة الحديثة» متعارضة مع نفسها. وبذلك، تعد الخرافة ضحية عملية العلمنة التي تؤلف الحداثة.

في الواقع، لم تكن العلاقة بين الدين والعلم متناغمة قط، وتعبِّر المؤلفات ذات العناوين المنحازة مثل «تاريخ حرب العلم مع اللاهوت في العالم المسيحي» عن وجهة نظر أحادية. وبالرغم من ذلك، كان الدين والعلم، وبناءً عليه الخرافة والعلم، يُعارضان على نحو أكثر انتظامًا في القرن التاسع عشر عنه في القرن العشرين، الذي جرى فيه التوفيق بينهما في كثير من الأحيان.

إي بي تايلور

يظل عالم الأنثروبولوجيا الرائد الإنجليزي الجنسية إي بي تايلور (١٨٣٢–١٩١٧)؛ المؤيدَ الكلاسيكي لوجهة النظر القائلة بتعارض الخرافة مع العلم. يصنف تايلور الخرافة تحت الدين، ومن ثم يصنف كلًّا من الدين والعلم تحت الفلسفة. ويقسِّم تايلور الفلسفة إلى «بدائية» و«حديثة». فتتطابق الفلسفة البدائية مع الدين البدائي، غير أنه لا يوجد علم بدائي. على النقيض من ذلك، تتضمن الفلسفة الحديثة قسمين فرعيين: الدين والعلم. ومن بين الاثنين، يُعتبر العلم هو الأكثر أهمية، كما يُعتبر النظير الحديث للدين البدائي. ويتألف الدين الحديث من عنصرين — ما وراء الطبيعة وعلم الأخلاق — وكلاهما لا يوجد في الدين البدائي. فتتعامل ما وراء الطبيعة مع الكيانات غير المادية التي لا يدركها «البدائيون». وبينما لا يغيب علم الأخلاق في الثقافة البدائية، فإنه يقع خارج نطاق الدين البدائي: «يبدو أن ارتباط علم الأخلاق بالفلسفة الروحانية، لم يبدأ في الثقافة الدنيا، إلا نادرًا، على الرغم من ارتباطهما وبقوة في الثقافة العليا.» ويستخدم تايلور مصطلح «المذهب الروحاني» للإشارة إلى الدين في حد ذاته، سواءٌ الحديث أم البدائي؛ نظرًا لأنه يستمد الاعتقاد في الآلهة من الاعتقاد في الأرواح. وفي الدين البدائي، تسكن الأرواح جميع الكيانات المادية بدءًا من أجساد البشر. ويُعتبر الآلهة هم الأرواح الساكنة في جميع الكيانات المادية «باستثناء» البشر الذين هم ليسوا آلهة.

يعتبر الدين البدائي هو النظير البدائي للعلم؛ نظرًا لأن كليهما يقدمان تفسيرات للعالم المادي؛ بناءً عليه، يصف تايلور الدين البدائي بأنه «بيولوجيا بدائية»، مؤكدًا على «إحلال علم الفلك الميكانيكي محل علم الفلك الروحاني عند الأعراق الدنيا تدريجيًّا»، وأنه حاليًّا «يحل علم الأمراض البيولوجية محل علم الأمراض الروحانية تدريجيًّا.» إضافةً إلى ذلك، يعتبر التفسير الديني شخصانيًّا؛ إذ تفسر قرارات الآلهة الأحداث، بينما يُعد التفسير العلمي غير شخصي؛ إذ تفسر القوانين الميكانيكية الأحداث. وبذلك حلَّت العلوم في مجملها محل الدين كتفسير للعالم المادي، بحيث صار «علم الفلك الروحاني» و«علم الأمراض الروحاني» يشيران فقط إلى المذهب الروحاني البدائي، لا الحديث. وأسلم الدين الحديث راية تفسير العالم المادي إلى العلم، وانزوى إلى العالم غير المادي، خاصةً إلى عالم الحياة بعد الموت، بعبارة أخرى إلى حياة الروح بعد موت الجسد. وفيما تعتبر الأرواح مادية في الدين البدائي، تعتبر غير مادية في الدين الحديث كما تقتصر على البشر:



شكل ١-١: إي بي تايلور، بريشة الفنان جي بونافيا.[1]

في وقتنا هذا ودولتنا هذه، نلاحظ تلاشي فكرة أرواح المخلوقات. ويبدو المذهب الروحاني كأنه ينسحب من قواعده المترامية، ويمركز نفسه في وضعه الأول والرئيس، وهو مذهب الروح البشرية … تخلَّت الروح عن مادتها الأثيرية، وصارت كيانًا غير مادي، «ظلًّا لظل». ويتزايد انفصال نظرية الروح عن نطاق الأبحاث في علم الأحياء والعلوم العقلية، التي تناقش حاليًّا ظاهرة الحياة والفكر، الحواس والعقل، المشاعر والإرادة، استنادًا إلى أساس من التجربة الخالصة. فظهر إلى الوجود منتج فكري يعتبر وجوده — في حد ذاته — في غاية الأهمية؛ ألا وهو «علم النفس» الذي لم يعد له علاقة بـ «الروح». وتقع الروح في الفكر الحديث في مجال ما وراء الطبيعة الدينية، وتتمثل مهمتها الخاصة هناك في تقديم جانب فكري إلى المذهب الديني للمستقبل.

(تايلور، «الثقافة البدائية»، المجلد الثاني، ص٨٥)

بالمثل، فيما تُعتبر الآلهة مادية في الدين البدائي، فإنها غير مادية في الدين الحديث؛ بناءً عليه، لم تعد الآلهة فاعلة في العالم المادي — ويفترض تايلور هنا أن الآثار المادية لا بد أن تكون لها أسباب مادية — كما لم يعد الدين تفسيرًا للعالم المادي. فنُقلت الآلهة من العالم المادي إلى العالم الاجتماعي، وأصبحت نماذج للبشر، مثلما يجب أن يكونوا وفقًا لأفلاطون. يرجع المرء إذن الآن إلى الكتاب المقدس لتعلم الأخلاق، وليس الفيزياء. ويقرأ المرء الكتاب المقدس، لا ليعرف قصة الخلق بل لمعرفة الوصايا العشر، مثلما تمكِّن أعمال هوميروس، بعد تنقيحها، المرء من فعل ذلك، حسب رؤية أفلاطون. وهكذا، يُحاكى المسيح باعتباره إنسانًا مثاليًّا وليس باعتباره صانع معجزات. ولقد عبَّر عن نموذج لهذه الرؤية الناقد الثقافي ماثيو أرنولد في العصر الفيكتوري.

يشبه هذا الموقف التوافقي موقف عالم الأحياء التطورية الراحل ستيفن جاي جولد، الذي يعتبر العلم — خاصةً علم التطور — متوافقًا مع الدين؛ نظرًا لأن كليهما لا يتقاطعان أبدًا. وفيما يفسِّر العلم العالم المادي، يقدِّم الدين وصفة أخلاقية ويعطي معنى للحياة:

> يحاول العلم توثيق الطبيعة الحقيقية للعالم الطبيعي، وتطوير نظريات تنسق هذه الحقائق وتفسرها. على الجانب الآخر، يوجد الدين في مجال الأغراض والمعاني والقيم الإنسانية.
>
> (جولد، «صخور العصور»، ص٤)

رغم ذلك، بينما أدى الدين «دومًا» عند جولد وظيفة مختلفة عن وظيفة العلم، أُجبر الدين من وجهة نظر تايلور على التقهقر؛ نظرًا لتهميش العلم له قسرًا، وصارت وظيفته الحالية أضعف. ويُعتبر تايلور أقرب إلى عالِم الأحياء ريتشارد دوكينز، على الرغم من أن دوكينز، على عكس تايلور، غير مستعد حتى لأن يمنح الدين وظيفة أقل بعد ظهور العلم.

ويرى تايلور أن تضاؤل دور الدين، كتفسير للعالم المادي، كان يعني تضاؤل دور الخرافة بالكامل التي تقتصر من وجهة نظره على الدين البدائي. وعلى الرغم من أن الخرافة هي إسهاب للاعتقاد في الآلهة، فإن هذا الاعتقاد في حد ذاته قادر على الصمود أمام صعود العلم حيثما تعجز الخرافة عن ذلك إلى حد ما. ومن الواضح أن الخرافات وثيقة الصلة بالآلهة كأيادٍ فاعلة في العالم بصورة لا تسمح بإجراء أية عملية تحول مقارنة من الفيزياء إلى ما وراء الطبيعة. إذن، بينما يوجد «دين حديث»، على الرغم من كونه دينًا لا يمارس الدور الرئيس في التفسير، فإنه لا توجد خرافات حديثة.

في وضع الخرافة في مواجهة العلم، كما هي الحال في وضع الدين كتفسير في مقابل العلم، يجسد تايلور النظرة حيال الخرافة في القرن التاسع عشر. وفي القرن العشرين، سار الاتجاه العام نحو التوفيق بين الخرافة والعلم من جهة وبين الدين والعلم من جهة أخرى، بحيث لا يستغني الناس في العلم الحديث عن الخرافة أو الدين. مع ذلك، تظل وجهة نظر تايلور شائعة بلا شك، ويتبناها أولئك ممن يثير لديهم مصطلح «الخرافة» قصصًا تدور حول الآلهة اليونانية والرومانية.

ويرى تايلور أن العلم لا يجعل الخرافة شيئًا غير ضروري فحسب، بل يجعلها أيضًا غير مقبولة. لماذا؟ لأن التفسيرات التي يطرحها كل من الخرافة والعلم غير متوافقة. ولا يقتصر الأمر ببساطة على أن تفسيرات الخرافة شخصانية وأن التفسيرات العلمية غير شخصية، بل يتجاوز ذلك إلى أن كليهما يطرح تفسيرات «مباشرة» وللأحداث «نفسها»، فلا تؤثر الآلهة في الأشياء من خلف أو من خلال قوى غير شخصية، بل تحل محلها؛ ففي الخرافة، يجمع إله الأمطار، على سبيل المثال، الأمطار في دلاء ثم يقرر تفريغها في منطقة ما أسفل منه، أما في العلم، تسبب الأحوال الجوية الأمطار. وبذلك، لا يستطيع المرء وضع التفسير الخرافي فوق التفسير العلمي؛ لأن إله المطر، بدلًا من استخدام الأحوال الجوية، يُسقط الأمطار ويتسبب فيها بدلًا منها.

بصورة أدق، لا تعتبر السببية في الخرافة مسألة شخصانية بالكامل قط. ويفترض قرار إله المطر إنزال الأمطار فوق منطقة ما وجود قوانين فيزيائية يرجع إليها سبب تراكم الأمطار في السماء، وسعة الدلاء للاحتفاظ بالأمطار، وتوجيه الأمطار الهاطلة. ولكن، حتى يحافظ تايلور على الفجوة الصارمة بين الخرافة والعلم، لا شك أنه سيجيب بأن الخرافات نفسها تتجاهل العمليات الفيزيائية وتركِّز على القرارات الإلهية فقط.

مع ذلك، حتى في حال عدم التوافق بين الخرافة والعلم، لماذا لا تتسم الخرافة بأنها علمية من وجهة نظر تايلور؟ لا بد أن الإجابة هي أن المسببات الشخصية غير علمية. ولِم ذلك؟ لم يجب تايلور قط. وربما تتمثل الإجابة في أحد الأسباب التالية: أن المسببات الشخصية عقلية — أي إنها قرارات أيادٍ فاعلة إلهية — بينما تعتبر المسببات غير الشخصية مادية. أن المسببات الشخصية لا يمكن التنبؤ بها أو اختبارها، بينما يمكن توقع وقياس المسببات غير الشخصية. أن المسببات الشخصية خاصة، بينما المسببات غير الشخصية معممة. وأن المسببات الشخصية نهائية أو غائية (لها غاية)، بينما المسببات غير الشخصية فاعلة ومؤثرة. ولكن، لا تفرِّق أي من هذه الأسباب في حقيقة الأمر بين

المسببات الشخصية وغير الشخصية، مما يصعِّب معرفة كيف استطاع تايلور الدفاع عن قناعته بأن الخرافة غير علمية.

نظرًا لأن تايلور لا يشكك في هذا الافتراض أبدًا، فإنه لا يسلم جدلًا فقط بأن الأشخاص البدائيين لا يملكون إلا خرافات، بل والأدهى من ذلك أن الحداثيين لا يملكون إلا العلم. وليس من قبيل المصادفة، إذن، أن يشير تايلور إلى «مرحلة صناعة الخرافة» في الثقافة. وبدلًا من كون الخرافة ظاهرة خالدة، مثلما يزعم كل من ميرسيا إلياد وسي جي يونج وجوزيف كامبل بتعالي، لا تعتبر الخرافة من منظور تايلور أكثر من مجرد ظاهرة زائلة، وإن كانت تزول ببطء. فلقد أدت الخرافة دورها باقتدار غير أن زمانها انتهى. وفشل الحداثيون الذين لا يزالون يتشبثون بالخرافة في إدراك أو التسليم بعدم توافقها مع العلم. وبينما لا يشير تايلور إلى تاريخ بداية المرحلة العلمية، فإن هذا التاريخ يتطابق مع تاريخ بداية الحداثة، ومن ثم لا يرجع إلى أكثر من قرون قليلة خلت. وعند وفاته في عام ١٩١٧، لم يتخيل على الإطلاق وجود مرحلة تتعدى الحداثة. وأحد الأمثلة الحديثة على موقف تايلور، عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي دافيد بدني.

أحد أسباب وضع تايلور للخرافة في مواجهة مع العلم هو تصنيفه للخرافة تحت الدين. ومن وجهة نظره، لا توجد خرافة خارج مجال الدين، على الرغم من عدم وجود خرافة في الدين الحديث. ولأن الدين البدائي يعتبر نظير العلم، كذلك يجب أن تكون الخرافة، ولأن الدين يجب فهمه حرفيًّا، كذلك يجب فهم الخرافة على النحو نفسه.

من الأسباب الأخرى لوضع تايلور الخرافة في مواجهة مع الدين أنه يفسر الخرافة تفسيرًا حرفيًّا. ويعارض تايلور من يفسرون الخرافة بصورة رمزية، أو شعرية، أو مجازية، وهي جميعًا بالنسبة إليه مصطلحات متماثلة. ويعارض أيضًا «الرمزيين الأخلاقيين» الذين يعتبرون خرافة قيادة هيليوس اليومية لعربته عبر السماء وسيلة لغرس الانضباط الذاتي. بالمثل، يعارض تايلور «المؤلهين» الذين يرون الخرافة مجرد أسلوب حيوي لوصف إنجازات بطل محلي أو قومي. (كان يوهيمروس — الذي اشتُقت من اسمه لفظة «مؤله» باللغة الإنجليزية — جامعَ أساطير يونانيًّا قديمًا أرسى تقليد البحث عن أساس تاريخي حقيقي للأحداث الخرافية.) ويرى تايلور أن خرافة هيليوس تفسر شروق الشمس وغروبها؛ وهذه الوظيفة التفسيرية «تتطلب» تفسيرًا حرفيًّا. ولا تعتبر الخرافة من منظور الرمزيين الأخلاقيين والمؤلهين نظيرًا بدائيًّا للعلم؛ نظرًا لأن الخرافة تدور حول البشر أكثر مما تدور حول الآلهة أو العالم، وذلك في حال تفسيرها بصورة رمزية. ويرى

الرمزيون الخرافة غير علمية، نظرًا لأنها تقدم وصفة إلى البشر حول كيفية التصرف أكثر مما تشرح طرق التصرف، وذلك حال تفسيرها تفسيرًا رمزيًّا.

كتفسيرات للخرافة، يرجع كل من الترميز الأخلاقي وتأليه الأشخاص إلى العصور القديمة، إلا أن تايلور يرى أن المؤيدين لكليهما المعاصرين له تدفعهما رغبة في الحفاظ على الخرافة، على الرغم من رفض العلم الحديث لها على هذا النحو المميز. وفيما يرفض تايلور أولئك الذين يفسرون الآلهة على أنهم مجرد استعارات تشير إلى البشر باعتبارهم «مؤلهين»، فإن المؤلهين القدامى أنفسهم سلموا على نحو تقليدي بأن الآلهة — ما أن افتُرض وجودهم جدلًا — يُفسَّرون كآلهة، وذهبوا إلى أن الآلهة «ظهرت للوجود» بتفخيم البشر وإجلالهم، مثلما يرى تايلور نفسه. وكان المؤلهون القدامى يرون أن الآلهة الأولين كانوا ملوكًا عظماء بحق، جرى تأليههم بعد مماتهم. ورأى يوهيمروس نفسه أن الآلهة الأولين كانوا ملوكًا جرى تأليههم وهم على قيد الحياة.

يأتي على طرف النقيض من تايلور معاصره في الحقبة الفيكتورية، فريدريك ماكس مولر (١٨٢٣–١٩٠٠) — ألماني المولد عالم اللغة السنسكريتية — الذي قضى حياته العملية في أكسفورد. وبينما أساء الحداثيون — من منظور تايلور — تفسير الخرافة لنحوهم نحوًا رمزيًّا، وصل الأمر بالقدماء أنفسهم — في وجهة نظر — مولر إلى إساءة تفسير خرافاتهم، أو البيانات الخرافية، لانتهاجهم على نحو تدريجي نهجًا حرفيًّا. وفي الأصل، كان الوصف الرمزي للظواهر الطبيعية يُفسَّر كوصف حرفي لصفات الآلهة. على سبيل المثال، البحر الموصوف شعريًّا بأنه «هائج» كان يُعتبر بمرور الوقت صفةً للإله المشخصن المسئول عن البحر، ثم لاحقًا ابتكرت خرافة للتعبير عن هذه الصفة. وتنبثق الميثولوجيا في رأي مولر من غياب أو شبه غياب الأسماء المجردة وعلامات التذكير والتأنيث في اللغات القديمة؛ بناءً عليه، دائمًا ما كان يحول أي اسم أُعطي للشمس، لنقل على سبيل المثال «مصدر الدفء»، كيانًا مجردًا غير شخصي إلى شخصية حقيقية، ثم ابتكرت الأجيال اللاحقة الخرافات لملء تفاصيل حياة هذا الإله المذكر أو المؤنث.

في حالة تطبيق منهج تايلور على خرافة أدونيس، سنجد أن الخرافة تعبر عن تفسير — قائم بذاته — لشيء مدهش جرت ملاحظته. ويرى تايلور أن روايتي أبولودورُس وأوفيد تقدمان تفسيرًا لأصل شجرة المر. غير أن رواية أوفيد تقدم تفسيرًا لأصل زهرة شقائق النعمان، وتفسر أيضًا سبب قصر حياة الزهرة، وهو ما يرمز إلى قصر حياة أدونيس. فإذا كان للمرء أن يعمِّم ما يحدث لزهرة شقائق النعمان وغيرها من النباتات،

فقد تفسر الخرافة لماذا لا تموت هذه الكيانات بل إنها تولد من جديد. على الجانب الآخر، يرى تايلور أن أدونيس يجب أن يكون إلهًا، وليس بشرًا، كما يجب أن تربط الخرافة بين مراحل إنبات الزهور والنباتات على مدار العام بصورة عامة، وبين رحلة أدونيس السنوية إلى حادس والرجوع منه. غير أن موت أدونيس سيتم تجاهله؛ فالتركيز في الخرافة يقع حول قدرة أدونيس على السيطرة على الكيانات الطبيعية التي كان مسئولًا عنها. أما عن الدرس المستفاد من الخرافة، فهو فكري من جميع جوانبه: ويتمثل في معرفة المرء سبب سلوك المحاصيل على هذا النحو الفريد — إذ تموت ثم تعود إلى الحياة، ولا يحدث ذلك مرة واحدة بل إلى الأبد.

مع ذلك، فإن الخرافة نفسها لا تربط بين رحلة أدونيس السنوية وبين مراحل الإنبات، على الرغم من وجود هذا الارتباط في طقوس نثر البذور في «حدائق أدونيس» سريعة النمو، سريعة الموت. وحتى في حال عدم ربط رحلة أدونيس بمراحل الإنبات، لن يتأتى أي أثر على النبات من أي قرار يتخذه أدونيس، مثلما قد يشترط تايلور، بل كنتيجة تلقائية لأفعاله.

إضافة إلى ذلك، سيجري التخلي عن جانب كبير من الخرافة. فلا تغطي نظرية تايلور موضوعات زنا المحارم، والحب، والغيرة، والجنس. وبصورة أدق، لا تستطيع نظرية تايلور تغطية هذه الموضوعات إلا من باب تناول دوافع أدونيس. في المقابل، تظل هذه الدوافع دوافع الأشخاص من حول أدونيس، لا دوافعه هو. ويعتبر أدونيس شخصية سلبية أكثر من كونها فاعلة. وعلى الرغم من الأحداث الإعجازية في حياة أدونيس، لا يزال أدونيس بشرًا، وليس إلهًا. إجمالًا، تركز الخرافة فيما يبدو على علاقاته بالآخرين أكثر من تأثيره أو تأثير الآخرين على العالم المادي.

تبدو نظرية تايلور مفصلة خصيصى لنموذج خرافة تعبِّر بصورة جلية عن قصة الخلق، بل تعبِّر عن آليات عمل الظواهر المادية الجاري. خذ سفر التكوين الإصحاح الأول على سبيل المثال، الذي يعتبره تايلور خرافة وفق هذا المعيار. ولنستشهد ببعض المقتطفات:

> وقال الله: «لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد، ولتظهر اليابسة.» وكان كذلك. ودعا الله اليابسة أرضًا، ومجتمع المياه دعاه بحارًا. ورأى الله ذلك أنه حسن.
>
> (سفر التكوين ١:٩-١٠ [النسخة القياسية المراجعة])

وقال الله: «لتفض المياه زحافات ذات نفس حية، وليطر طير فوق الأرض على وجه جلد السماء.» فخلق الله التنانين العظام، وكل ذوات الأنفس الحية الدبابة التي فاضت بها المياه كأجناسها، وكل طائر ذي جناح كجنسه. ورأى الله ذلك أنه حسن.

(سفر التكوين ١:٢٠-٢١)

وقال الله: «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم، وعلى كل الأرض، وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض.» فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرًا وأنثى خلقهم. وباركهم الله وقال لهم: «أثمروا وأكثروا واملئوا الأرض، وأخضعوها» ... ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدًّا.

(سفر التكوين ١:٢٦–٣١)

تتناسب نظرية تايلور مع عناصر العالم تلك التي لم تُخلق وفق نظام محدد مرة واحدة إلى الأبد، مثل اليابسة والبحار، فضلًا عن الظواهر المتكررة مثل الأمطار، وتحولات الفصول، و(في قصة نوح) قوس قزح. يتناول سفر التكوين، الإصحاح الأول، العديد من الظواهر المتكررة مثل الليل والنهار، والشمس والقمر، وجميع الكائنات الحية. في مقابل ذلك، تتطلب نظرية تايلور وقوع الظواهر المتكررة استنادًا إلى القرارات المتكررة للآلهة. ووفقًا لتايلور، يمثِّل الآلهة للعالم المادي ما يمثله البشر للعالم الاجتماعي؛ إذ يتخذون قرارًا جديدًا في كل مرة يفعلون الشيء نفسه. ومن وجهة نظره، لا يخلق الآلهة الأشياء التي تظل للأبد، على النقيض مما يراه منظرون من أمثال برونيسلاف مالينوفسكي وإلياد.

ماذا عن الظواهر التي لم يشهدها أحد على الإطلاق، مثل وحوش البحر؟ كيف تصلح الخرافة للتعبير عنها؟ تتمثل إجابة تايلور السهلة في أن واضعي سفر التكوين افترضوا مشاهدة أحد لها. ولن تختلف وحوش البحر في هذه الحالة عن الأطباق الطائرة المجهولة.

حتى في حال توافق نظرية تايلور مع عملية الخلق توافقًا محكمًا في سفر التكوين، الإصحاح الأول، سيقع جانب كبير من الخرافة خارج نطاق النظرية. فلا تقتصر النظرية على تفسير عملية الخلق فحسب، بل إنها تجري عملية تقييم لها، واصفةً إياها بالحسنة بصورة دائمة. ونظرًا لأن تايلور يصر على إجراء مقارنة بين الخرافة والعلم، لا يدع أي

مجال في الخرافة للأخلاق، والدليل على ذلك معارضته للرمزيين الأخلاقيين. ويرى تايلور أن سفر التكوين، الإصحاح الأول، يجب أن يفسر قصة الخلق، لا أن يقيمها. وبالمثل، لا تقتصر قصة الخلق على تفسير قصة خلق البشر، بل ترتقي بهم إلى مصاف تعلو مراتب كافة الخلق، مانحةً إياهم الحق والمسئولية في آن واحد في الإشراف على العالم المادي. إضافة إلى ذلك، إذا كانت «صورة» الله التي على مثالها خُلق البشر أكثر من مجرد صورة تشريحية، فسنجد قصورًا هنا أيضًا في نظرية تايلور.

أخيرًا، في حال نجاح نظرية تايلور، ماذا ستكشف عنه؟ إن التوافق بين نظرية ما وخرافة بعينها أمر يختلف عن أن تفسر النظرية أية خرافة تتوافق معها. فعلام تدلنا نظرية تايلور التي لولاها ما عرفنا ما سنعرفه منها؟ إحقاقًا للحق، لم يستطع أحد سؤال تايلور عن «معنى» الخرافة؛ إذ إن تايلور يتشبث بموقفه بتفسير الخرافة تفسيرًا حرفيًّا. بعبارة أخرى، تعني الخرافة بالنسبة له ما تنُص عليه. ويتمثل إسهام تايلور فيما يتعلق بالخرافة في أصل ووظيفة الخرافة. ومثلما يؤكد تايلور، لم ينشأ سفر التكوين، الإصحاح الأول، من تخمينات جامحة إزاء العالم، بل من ملاحظات منتظمة لعمليات طبيعية متكررة، وإن كانت مدهشة، تستدعي التفسير. وفيما بين مؤيدي نظرية الخلق، هناك جمهور يطري على نظرية تايلور — ليس لأنه يعتبر سفر التكوين، الإصحاح الأول، هو الرواية الصحيحة عن أصل العالم، بل لأنه يعتبره «رواية»؛ رواية دينية مميزة. ويطرح تايلور تصحيحًا لعلماء اللاهوت في القرن العشرين الذين، بإصرارهم على جعل الكتاب المقدس كتابًا مستساغًا للحداثيين، يرون أن سفر التكوين، الإصحاح الأول، لا يعبر بأي صورة من الصور عن قصة الخلق، وهي رؤية تشبه وجهة نظر رودولف بولتمان حول العهد الجديد، كما سنرى في الفصل التالي.

جيه جي فريزر

لا تمثل رؤية تايلور سوى رؤية واحدة للعلاقة بين الخرافة والعلم، أو بين الدين والعلم. وأقرب الرؤى إليها هي رؤية معاصره الرائد الأنثربولوجي جيه جي فريزر (١٨٥٤–١٩٤١)، اسكتلندي المولد، ودارس الحضارة اليونانية والرومانية القديمة المنتسب إلى جامعة كامبريدج. يرى فريزر، وكذلك تايلور، أن الخرافة جزء من الدين البدائي، كما يعتبر الدين البدائي جزءًا من الفلسفة، التي تُعد شاملة، والدين البدائي أيضًا هو نظير للعلم الطبيعي الذي يُعد حديثًا في مجمله. ويرى كلاهما أيضًا أنه لا

يوجد توافق بين الدين البدائي والعلم؛ فيخطئ الدين البدائي والعلم يصيب. ولكن، بينما يمثِّل الدين البدائي عند تايلور، متضمنًا الخرافة، النظيرَ المقابل لـ «النظرية» العلمية، يمثِّل الدين البدائي عند فريزر النظيرَ المقابل للعلم «التطبيقي»، أو التكنولوجيا. وبينما «يفسِّر» الدين البدائي في رأي تايلور الأحداث في العالم المادي، «يسبب» الدين البدائي الأحداث في منظور فريزر، خاصةً نمو المحاصيل. وفيما يتعامل تايلور مع الخرافة كنص مستقل، يربط فريزر الخرافة بالطقوس التي تسببها.

يعتبر فريزر خرافة أدونيس أحد الأمثلة الرئيسة على الخرافة الأم من بين جميع الخرافات، وهي خرافة كبير الآلهة، إله النبات. ويرى فريزر أنه كان من الممكن تمثيل خرافة أدونيس، وذلك التمثيل الطقوسي كان يُعتقد أنه سيحقق نجاحًا باهرًا في إحداث ما كان مرجوًّا منه. فكان من الممكن أن يؤدي تمثيل عودة أدونيس إلى عودته بالفعل، ومن ثم إعادة إنبات المحاصيل. كما أن الخرافة لم يكن الهدف منها هو شرح سبب موت المحاصيل — فقد ماتت لأن أدونيس، عند نزوله إلى أرض الموتى، قد مات — بل استهدفت إحياء المحاصيل. ويعتقد فريزر أن الدرس المستفاد من هذه الخرافة، وهو تجنب المجاعة، شديد العملية. أما عن تفسيره لخرافة أدونيس، فسوف نوليه الدراسة بمزيد من التفاصيل في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

تتمثل الصعوبة الكبرى في رؤية تايلور وفريزر للخرافة كنظير بدائي للعلم في عجزها الواضح عن تبرير وجود الخرافة بعد ظهور العلم. فإذا كانت الخرافة لا تؤدي أكثر من الدور الذي يؤديه العلم، فلماذا لا تزال موجودة؟ بطبيعة الحال، ربما يجيب تايلور وفريزر عن هذا السؤال على الفور قائلين إن أيًّا ما ظل قائمًا من الخرافة لبعد ظهور العلم، فهو ليس خرافة، وذلك يرجع إلى أنه لا يؤدي أي وظيفة علمية. في المقابل، يرى الفيلسوف الألماني المعاصر هانز بلومنبرج (١٩٢٠–١٩٩٦) أن استمرار الخرافة إلى جانب العلم يقدِّم دليلًا على أن الخرافة لم تؤد «أبدًا» نفس وظيفة العلم. رغم ذلك لم يقدِّم بلومنبرج أو تايلور أو فريزر تفسيرًا حول سبب استدعاء الخرافة، أو الدين ككل، «إلى جانب» العلم عند تفسير الأحداث المادية.

على سبيل المثال، عندما ينجو عدد محدود من الركاب من حادث اصطدام طائرة، يجري تفسير الاصطدام تفسيرًا علميًّا، بينما يُعزى سبب نجاة المسافرين على متنها إلى العناية الإلهية وليس — مثلًا — إلى موضع المقاعد في الطائرة. وقطعًا يمكن أن يرد تايلور وفريزر على ذلك قائلين إن الناجين لم يتقبلوا حقيقة عدم توافق تفسيرهم الديني

مع التفسير العلمي، غير أنه يطغى على هذه المطالبة بالتوافق بينهما حاجةٌ أكثر إلحاحًا لا يمكن تلبيتها إلا بالتفسير الديني.

لوسيان ليفي-بريل

لوسيان ليفي-بريل (١٨٥٧–١٩٣٩) هو فيلسوف فرنسي وعالم نظري في مجال الأنثروبولوجيا، عارض آراء تايلور وفريزر ومنظرين آخرين ممن أطلق عليهم «المدرسة الإنجليزية للأنثروبولوجيا»، وإن لم يتحر الدقة عند اختيار هذا الاسم. وفي معارضته لآرائهم، أكد على وجود فجوة كبيرة جدًّا بين الخرافة والعلم. وفيما يفكر البدائيون، من منظور تايلور وفريزر، مثل الحداثيين — ولكن على نحو أقل دقة — يفكِّر البدائيون في رأي ليفي-بريل تفكيرًا مختلفًا عن الحداثيين. وبينما يعد تايلور وفريزر التفكير البدائي منطقيًّا، وإن كان يشوبه الأخطاء، يعتبر ليفي-بريل هذا التفكير البدائي غير منطقي، أو باستخدام اصطلاحه المفضل، «قبل منطقي».

ووفقًا لليفي-بريل وكذلك تايلور، لا يؤمن البدائيون بأن كل الظواهر الطبيعية لها أرواح فردية كالأرواح البشرية، أو آلهة، بل يؤمنون بأن جميع الظواهر، بما في ذلك البشر ومتعلقاتهم، تمثِّل جزءًا من عالم غير شخصي ومقدس، أو «غامض»، يتخلل العالم الطبيعي. إضافة إلى ذلك، يؤمن البدائيون بأن «مشاركة» جميع الأشياء في هذا الواقع الغامض لا تجعل الظواهر تؤثر بعضها على بعض تأثيرًا سحريًّا فحسب، بل تمكنها من أن تصبح إحداها الأخرى، وأن تحتفظ في الوقت نفسه بماهيتها: «يمكن أن تصبح الأشياءُ والكائنات والظواهر، نفسَها وشيئًا آخر غير نفسها — وإن كان بطريقة لا نفهمها نحن [الحداثيين].» فأفراد قبائل البورورو البرازيلية يعدون أنفسهم طيور مكاو حمراء، أو ببغاوات براكيت، إضافة إلى كونهم بشرًا. ويصف ليفي-بريل هذا الاعتقاد بأنه قبل منطقي؛ نظرًا لمخالفته قانون عدم التعارض، الذي ينص على أن الشيء يمكن أن يصبح ذاتَه وأن يصبح شيئًا آخر في آن واحد.

وبينما تتضمن الخرافة وفق وجهتي نظر تايلور وفريزر نفس عمليات الملاحظة والاستدلال والتعميم بصفتها علمًا، أو على الأقل علمًا حسب تفكيرهم؛ يرى ليفي-بريل أن التفكير الخرافي هو النقيض للتفكير العلمي. وفيما «يدرك» البدائيون العالم نفسه، في رأي تايلور وفريزر، كإدراك الحداثيين — وإن كانوا «يتصورونه» على نحو مختلف —

فإن ليفي-بريل يظن أن البدائيين يرون العالم، ومن ثم يتصورونه، بصورة مختلفة عن الحداثيين؛ أي يرونه متوحدًا معهم.

ويرى ليفي-بريل، وكذلك تايلور وفريزر، أن الخرافة جزء من الدين، وأن الدين بدائي، وأن الحداثيين يرجحون كفة العلم على الدين. في المقابل، بينما يُدرج تايلور وفريزر كلًّا من الدين والعلم تحت الفلسفة، يربط ليفي-بريل الفلسفة بالتفكير المتحرر من التوحد الروحي مع العالم. ويُعتبر التفكير البدائي غير فلسفي؛ نظرًا لعدم انفصاله عن العالم، وبذلك يمتلك البدائيون عقلية خاصة بهم، عقلية تشهد عليها خرافاتهم.

بل إن توظيف الخرافة في وجهة نظر ليفي-بريل يتعلق بالاندماج الشعوري، وليس بالانفصال الفكري كما يراه تايلور وفريزر. ولا يستخدم البدائيون الدين، خاصةً الخرافة، لتفسير العالم أو التحكم فيه، بل يستخدمونه في التواصل مع العالم، والسبب الأدق لاستخدامهم الدين هو استعادة التواصل «الغامض» الذي بدأ في التلاشي تدريجيًّا:

> ما دامت مشاركة الفرد في المجموعة الاجتماعية لا تزال محسوسة على نحو مباشر، وطالما كانت مشاركة المجموعة مع المجموعات المحيطة بها واقعية — بعبارة أخرى، ما دامت فترة التعايش الغامض لا تزال مستمرة — فإن الخرافات تكون قليلة العدد ومنخفضة القيمة … فهل يمكن أن تصبح الخرافات بالمثل نتاج العقلية البدائية والتي تخرج إلى النور عندما تسعى هذه العقلية إلى تحقيق مشاركة لم تعد قائمة بالفعل؛ أي عندما لا تجد سوى اللجوء إلى العوامل الوسيطة والوسائل التي تهدف إلى ضمان وجود تواصل لم يعد موجودًا على أرض الواقع؟
>
> (ليفي-بريل، «كيف يفكِّر السكان الأصليون»، ص٣٣٠)

في حالة خرافة أدونيس كان من المؤكد أن يركز ليفي-بريل على علاقة أدونيس الغامضة بالعالم. فأدونيس في رواية أوفيد لا ينتبه إلى أي من التحذيرات من مخاطر العالم؛ لأنه يتخيل أنه يشعر بالأمان في العالم، وهكذا يشعر؛ لأنه والعالم كيان واحد مترابط. ويعجز أدونيس عن مقاومة الإلهتين؛ لأنهما بالنسبة له بمنزلة الأم التي لا يسعى إلى مضاجعتها، بل إلى المكوث في أحشائها. فهناك حالة بدائية من التوحد بينه وبين الإلهتين، يطلق عليها ليفي-بريل «غموض المشاركة».

برونيسلاف مالينوفسكي

كانت إحدى الاستجابات لرؤية ليفي-بريل هي إعادة التأكيد على الطبيعة الفلسفية للخرافة، وهي استجابة نتناولها تفصيلًا في الفصل التالي. ويُعد بول رادين وإرنست كاسيرر هما المنظران الرئيسان اللذان صدرت منهما هذه الاستجابة. وكان من الاستجابات الأخرى قبول فصل ليفي-بريل للخرافة عن الفلسفة، مع رفض وصف الخرافة بأنها قبل فلسفية أو قبل علمية. وأهم المناصرين لوجهة النظر هذه هو عالم الأنثروبولوجيا بولندي المولد برونيسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤–١٩٤٢)، الذي نزح مبكرًا إلى إنجلترا. فبينما يؤكد ليفي-بريل أن البدائيين يسعون إلى التواصل مع الطبيعة بدلًا من تفسيرها، يؤكد مالينوفسكي أن البدائيين يسعون إلى التحكم في الطبيعة بدلًا من تفسيرها؛ فكلاهما يجمع بين أسلوب فلسفي وآخر تفسيري أو فكري، كما يجمعان بين هذه الرؤية والرؤية البريطانية — أقصد ما فعله مالينوفسكي في الجمع بين رؤيته ورؤية تايلور، وليس فريزر. وكلاهما يُرجع هذه الفكرة المختلقة عن الخرافة، وبصورة عامة، عن الدين، إلى فكرة مختلقة عن البدائيين.

استشهد مالينوفسكي بفريزر، الذي يعتبر الخرافة والدين النظيرين البدائيين للعلم التطبيقي، في رؤيته أن البدائيين مشغولون للغاية بسعيهم الدءوب لكسب قوت يومهم إلى حد لا تتوفر لديهم عنده رفاهية التفكير في العالم من حولهم. وبينما يستخدم البدائيون — في رأي فريزر — الخرافة «محل» العلم، الذي نؤكد تارة أخرى أنه حديث بصورة استثنائية، فإن مالينوفسكي يظن أن البدائيين يستخدمون الخرافة ﻛ «بديل طارئ» للعلم. ولا يملك البدائيون النظير المقابل للعلم فقط، بل يملكون العلم نفسه:

> إذا كان يُفهم من العلم أنه يتألف من مجموعة من القواعد والمفاهيم، التي تستند إلى الخبرة ويجري التوصل إليها من خلال الاستدلال المنطقي، والتي تتجسد في مجموعة من الإنجازات المادية وفيما يتفق مع شكل ثابت من أشكال التقاليد، ويجري تنفيذها عن طريق إحدى المنظمات الاجتماعية؛ فلا شك إذن في أن أقل المجتمعات البدائية تحضرًا تمتلك بدايات علم، مهما كان بدائيًّا.
>
> (مالينوفسكي، «السحر والعلم والدين»، ص٣٤)

يستخدم البدائيون العلم للتحكم في العالم المادي. وعندما لا يُجدي العلم، يتحولون إلى استخدام السحر.

وعندما لا يجدي استخدام السحر، يتجه البدائيون إلى الخرافة، ولكن ليس لإحكام السيطرة على العالم، مثلما يفترض فريزر، بل العكس، للتوفيق بين أنفسهم وبين سمات في العالم لا يمكن التحكم فيها، مثل الكوارث الطبيعية، والأمراض، وكبر السن، والموت؛ إذ تُرجع الخرافات، التي لا تقتصر على الدين، أسباب هذه المصائب إلى الأفعال البدائية التي لا راد لها، سواء التي تصدر من الآلهة أو البشر. فوفقًا لإحدى الخرافات النموذجية، يطعن البشر في السن لأن اثنين من الأسلاف قاموا بشيء أخرق جعل العمر المتقدم جزءًا من العالم على نحو لا سبيل إلى تغييره:

> فُقدت القدرة المأمولة على الشباب الدائم واستعادة الشباب التي تمنح حصانة ضد الضعف والعمر القصير من خلال حادثة بسيطة كان في مقدرة طفل وامرأة منعها.
>
> (مالينوفسكي، «الخرافة في علم النفس البدائي»، ص١٣٧)

على سبيل المثال، تفسِّر الخرافة طريقة حدوث الفيضان — بقول إنه قد سببه إلهٌ أو إنسان — بينما يحاول العلم البدائي والسحر القيام بشيء حياله. وفي المقابل، تؤكد الخرافة على عدم القدرة على فعل شيء حيال الفيضان. وتدور الخرافات التي تجعل البدائيين يستسلمون إلى القوى التي لا قبل لهم بالتحكم فيها حول الظواهر المادية. أما الخرافات التي تدور حول ظواهر «اجتماعية»، مثل العادات والقوانين، فإنها تهدف إلى إقناع البدائيين بتقبل ما «يمكن» مقاومته، مثلما سنبيِّن لاحقًا في الفصل الثامن.

ماذا عسى مالينوفسكي أن يقول عن خرافة أدونيس؟ سيركِّز على الأرجح على الخرافة كتعبير عن حتمية الموت لجميع البشر، وسينظر إلى أدونيس باعتباره بشرًا لا إلهًا، كما سيعتبر عدم مبالاة أدونيس بأنه فانٍ درسًا يتعلم منه الآخرون. في المقابل، لن تنجح نظرية مالينوفسكي إلا إذا كانت الخرافة «تفسِّر» الموت أكثر مما تفترض وجوده المسبق. إذ تتعلق الخرافة في رأي مالينوفسكي — وكذلك إلياد مثلما سنرى — بالأصول. وسيعتبر مالينوفسكي أن رواية أوفيد لخرافة أدونيس ما هي إلا رواية مطولة تدور حول زهرة شقائق النعمان، وسيسعى إلى إثبات أهمية الزهرة في حياة اليونانيين أو الرومان القدماء. كما سيفسِّر الخرافة حرفيًّا مثل تايلور.

كلود ليفي-ستروس

في معارضته لرؤية مالينوفسكي للبدائيين بأنهم عمليون وليسوا مفكرين، ولرؤية ليفي-بريل لهم بأنهم عاطفيون وليسوا مفكرين؛ سعى عالم الأنثروبولوجيا البنيوية الفرنسي كلود ليفي-ستروس (١٩٠٨–٢٠٠٩) إلى إحياء النظرة الفكرية إلى البدائيين وإلى الخرافة بجرأة. من النظرة الأولى، تشبه آراء ليفي-ستروس آراء تايلور فيما يبدو؛ إذ تعتبر الخرافة في رأيه، وكذلك تايلور، بدائية بصورة استثنائية، على الرغم من أنها تتسم بالفكر العميق. وبإعلان أن البدائيين «كانوا مدفوعين بحاجة أو رغبة لفهم العالَم من حولهم، ويتقدمون عبر وسائل فكرية، تمامًا مثلما يمكن أن يحدث وسوف يحدث مع الفيلسوف، أو إلى حد ما مع العالِم»، لا يبدو ليفي-ستروس مختلفًا عن تايلور.

رغم ذلك، يعتبر ليفي-ستروس ناقدًا عنيفًا لتايلور الذي يرى أن البدائيين يختلقون الخرافة بدلًا من ابتكار العلم؛ نظرًا لأنهم يفكرون بصورة أقل نقدية من الحداثيين. ويرى ليفي-ستروس أن البدائيين يختلقون الخرافة لأنهم يفكرون بصورة مختلفة عن الحداثيين، وهم — على خلاف ما يراه ليفي-بريل — لا يزالون يفكرون، وأن تفكيرهم دقيق. ويعتقد كل من تايلور وليفي-ستروس أن الخرافة هي النموذج المصغر للتفكير البدائي.

وبينما يعتقد تايلور أن التفكير البدائي شخصاني والتفكير الحديث غير شخصي، يرى ليفي-ستروس أن التفكير البدائي ملموس والتفكير الحديث مجرد. ويتعامل التفكير البدائي مع الظواهر بطريقة كيفية، في مقابل التفكير الحديث الذي يتعامل مع الظواهر بصورة كمية. ويركِّز التفكير البدائي على ما هو قابل للملاحظة، وعلى الجوانب الحسية للظواهر، في مقابل ما هو غير قابل للملاحظة وغير حسي في التفكير الحديث:

> بالنسبة إلى هؤلاء الناس [أي البدائيين] ... يتألف العالم من معادن، ونباتات، وحيوانات، وأصوات، وألوان، ومنسوجات، ونكهات، وروائح ... والفرق شديد الوضوح بين التفكير البدائي والتفكير العلمي [الحديث]؛ ولا يتمثَّل في الحاجة الماسة إلى المنطق، قلَّت أم زادت. وتتلاعب الخرافات بخواص الإدراك هذه، التي طردها الفكر الحديث من العلم، بمولد العلم الحديث.
>
> (ليفي-ستروس، نقلًا عن أندريه أكون وآخرين،
> «حوار مع كلود ليفي-ستروس»، ص٣٩)

في المقابل، وفي تعارض واضح مع تايلور، لا يعتبر ليفي-ستروس الخرافة أقل علمًا من العلم الحديث. فهي جزء من «العلم المادي» أكثر منها جزءًا من «العلم المجرد»:

> هناك نمطان متمايزان للفكر العلمي؛ ولا شك في أنهما لا يقومان بأي وظيفة في المراحل المختلفة للعقل البشري، بل إن لهما وظيفة في مستويين استراتيجيين يستطيع البحث العلمي عندهما اختراق الطبيعة: أحدهما يتغير ليتلاءم مع الإدراك والخيال، بينما يبتعد الآخر عنهما.
>
> (ليفي-ستروس، «العقل البدائي»، ص١٥)

فيما يرى تايلور أن الخرافة هي التنظير البدائي للعلم في حد ذاته، يرى ليفي-ستروس أنها هي التنظير البدائي للعلم «الحديث». وبينما تعتبر الخرافة علمًا بدائيًّا، فإن ذلك لا يجعلها علمًا ذا قيمة أقل.

وإذا كانت الخرافة مثالًا على التفكير البدائي لأنها تتعامل مع ظواهر مادية ملموسة، فإنها مثالًا على التفكير نفسه نظرًا لأنها تصنِّف الظواهر. ويرى ليفي-ستروس أن جميع البشر يفكرون في إطار تصنيفات، خاصةً في إطار أزواج من المتعارضات، ثم يطبقون هذه التصنيفات على العالم. وتعبِّر العديد من الظواهر الثقافية عن هذه المتعارضات. وتعتبر الخرافة متميزة من ناحية حل أو — على نحو أدق — التخفيف من حدة هذه المتعارضات التي تعبِّر عنها. وفيما يعتقد تايلور أن الخرافة مثل العلم نظرًا لأنها تتجاوز حدود الملاحظة إلى التفسير، يعتبر ليفي-ستروس الخرافة علمية بصورة مباشرة نظرًا لأنها تتجاوز حدود تسجيل الظواهر المتعارضة التي جرى ملاحظتها إلى تخفيف حدتها. ولا يمكن العثور على هذه المتعارضات في الحبكة أو الخرافة بل فيما يشتهر إطلاق ليفي-ستروس عليه «البنية». وسيُخصَّص فصل بالكامل، هو الفصل السابع، لمناقشة أسلوب تناول الخرافة الذي يُطلق عليه بناءً على تسمية ستروس «البنيوية»؛ وسيُجرى تحليل خرافة أدونيس فيه باستفاضة.

روبين هورتون

رفض عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي روبين هورتون (وُلد ١٩٣٢)، الذي قضى حياته المهنية في نيجيريا، استغراق تايلور في التفسيرات الخرافية والدينية باعتبارها تفسيرات

شخصانية، وفي التفسيرات العلمية باعتبارها غير شخصية. ويسير هورتون على خطى تايلور في جوانب كثيرة، حتى إنه سُمي «تايلور الجديد»، وهو لقب مُنح إياه للتقليل من شأنه، لكنه تقبله بفخر. وعلى غرار تايلور، يعتبر هورتون الدين والعلم مجالين يقدمان تفسيرات حول العالم المادي. وشأنه شأن تايلور أيضًا، يعتبر هورتون التفسير الديني بدائيًّا، ويفضِّل الإشارة إليه باستخدام التعبير الأكثر قبولًا؛ «تقليدي»، كما يعتبر التفسير العلمي حديثًا. ومثله كذلك، يعتبر التفسيرين البدائي والعلمي متنافيين بعضهما مع البعض. وبينما لا يركِّز هورتون على الخرافة بصورة خاصة، تعتبر الخرافة بالنسبة إليه، وكذلك تايلور، جزءًا من الدين.

لا يفند هورتون معادلة تايلور بين الدين والتفسيرات الشخصانية، وبين العلم والتفسيرات غير الشخصية. في المقابل، يختلف هورتون عن تايلور في رد الأمر إلى مجرد «اختلاف في مصطلح الاجتهاد التفسيري» — وهو الأمر الذي شغل تايلور أيما انشغال. وبما يتعارض مع ما جاء به تايلور، لا يعتبر هورتون استخدام الأسباب الشخصية في تفسير الأحداث أقل تجريبية من استخدام الأسباب غير الشخصية، على الرغم من اعتبار إياها غير علمية، متفقًا في ذلك مع تايلور ومختلفًا مع ليفي-ستروس.

يُرجع تايلور التفسيرات الشخصانية إلى تفكير البدائيين الأقل نقدًا، فهم يتقبلون أول التفسيرات المتاحة لهم. وشأنهم شأن الأطفال، يجرون عملية قياس على التفسيرات المألوفة في السلوك الإنساني. ويفترض هورتون أيضًا أن البدائيين يعتمدون على ما هو مألوف لديهم، غير أنه يرى أن الحداثيين يفعلون ذلك أيضًا. ويرى أن الظواهر المألوفة هي تلك الظواهر التي تنضح بالنظام والتكرار. ونظرًا لأنه في «المجتمعات الصناعية المعقدة سريعة التغير، يعتبر المشهد الإنساني في حالة حراك مستمرة»، فإن هذا النظام والتكرار يتجلى «في عالم الجماد»؛ بناءً عليه، «يتجه العقل الذي يبحث عن حالات قياس تفسيرية إلى عالم الجماد بسهولة ويسر.» على النقيض من ذلك، في المجتمعات الأفريقية، يعتبر النظام والتكرار «أقل وضوحًا بكثير» في عالم الجماد عن عالم البشر؛ حيث «لا يمكن تصور وجود قدر أقل منهما في المنزل مع الأقران، مقارنةً بوجودهما في عالم الجماد»؛ بناءً عليه، «يتجه العقل الذي يبحث عن حالات قياس تفسيرية تلقائيًّا إلى عالم الإنسان وشبكة علاقاته»؛ إذن يشكِّل إرجاع الدين في أفريقيا السبب في الأحداث المختلفة إلى قرارات تتخذها كيانات لها طابع إنساني منطقًا نظريًّا سليمًا.

يختلف هورتون اختلافًا كبيرًا عن تايلور في التفرقة بين التفسيرات الدينية والعلمية على أساس «السياق» أكثر من «المحتوى». وباستخدام مصطلحات كارل بوبر، يرى

هورتون أن التفسيرات الدينية تسري في المجتمع «المغلق»، فيما تسري التفسيرات العلمية في المجتمع «المفتوح». ففي أي مجتمع مغلق، أو مجتمع غير نقدي، «لا يوجد وعي متطور ببدائل تحل محل مجموعة المعتقدات النظرية الراسخة.» على الجانب الآخر، ينقد المجتمع المفتوح نفسَه نقدًا ذاتيًّا؛ حيث يكون فيه «هذا الوعي متطورًا للغاية.» وفيما تكون للمعتقدات السائدة في المجتمع المغلق مكانة مقدسة — نظرًا لعدم نقدها — ويُعد أي نقد لها بمنزلة التجديف والتطاول، لا تملك المعتقدات القائمة في المجتمع المفتوح أي قداسة — نظرًا لمعارضتها — ومن ثم يمكن تقييمها بصورة شرعية.

على غرار تايلور، لا يملك هورتون الكثير ليقوله حول خرافة أدونيس، فيما يملك الكثير ليقوله حول سفر التكوين، الإصحاح الأول، الذي ينظر إليه — وكذلك تايلور — دون مواربة باعتباره تفسيرًا قبل علمي لأصل العالم المادي؛ تفسيرًا لا يستطيع الحداثيون الاعتقاد فيه جنبًا إلى جنب مع التفسير العلمي. وبينما لا يستطيع الحداثيون الاعتقاد في مثل هذا التفسير إلا من خلال إعادة تحديد وظيفته أو معناه، لا يقبل هورتون — شأنه شأن تايلور — أيًّا من الخيارين.

على النقيض من هورتون، يحيي عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي ستيوارت جثري جهود تايلور واستغراقه في التفسيرات الشخصانية، أو المؤنسنة، في الدين. فيرى جثري، وكذلك تايلور، أن الأنسنة تشكِّل جوهر التفسير الديني، بما فيه من تفسير خرافي. في المقابل، يختلف جثري عن هورتون، وعن تايلور أيضًا، في الإشارة إلى وجود الأنسنة في العلم والدين. وفيما تُعد الأنسنة عند كل من هورتون وتايلور طريقة بدائية استثنائيًّا لتفسير العالم، يراها جثري طريقة عامة وشبه شاملة لتفسير العالم.

كارل بوبر

يختلف كارل بوبر (١٩٠٢–١٩٩٤) — فيلسوف العلوم المولود في فيينا، والذي استقر في نهاية المطاف في إنجلترا — عن تايلور اختلافًا أكثر راديكالية من اختلاف هورتون عنه؛ أولًا: لا يقدِّم تايلور أي تفسير على الإطلاق حول طريقة ظهور العلم، فيما يقدِّم الدين، بما فيه من خرافة، تفسيرًا شاملًا، وغير قابل للدحض فيما يبدو، لجميع الأحداث في العالم المادي. ثانيًا: لا يعتمد العلم في رأي تايلور على الخرافة لكنه يحل محلها. أما بوبر، فيرى أن العلم ينبثق «من» الخرافة؛ ليس من خلال «قبول» الخرافة بل من خلال «نقدها»: «بناءً عليه، يجب أن ينطلق العلم من الخرافات، ومن خلال نقد الخرافات.» ولا

يقصد بوبر بـ «النقد» هنا الرفض، بل التقييم الذي يصير علميًّا عندما يخضع لمحاولات دحض صحتها المزعومة.

يصل بوبر بطرحه إلى بُعد أعمق، قائلًا إن هناك خرافات علمية وخرافات دينية، وهو ما يتعارض مع قول تايلور الذي لم يقتبس منه بوبر إطلاقًا. والفرق بين الخرافات العلمية والدينية لا يكمن في محتواها، بل في الموقف حيالها. فبينما تلاقي الخرافات الدينية قبولًا حاسمًا، تتعرض الخرافات العلمية للتشكيك:

> يتمثَّل طرحي في أن ما نطلق عليه «علمًا» يختلف عن الخرافات السابقة عليه، ليس لكونه مميزًا عن الخرافة، بل لارتباطه بتقليد ثانوي؛ ألا وهو تناول الخرافة تناولًا نقديًّا. قبل ذلك، كان هناك تقليد أساسي فقط؛ إذ كان يجري تناقل قصة محددة لا تتغير. أما في ضوء نقد الخرافة، يتم الإبقاء على تناقل القصة بالطبع، لكن مع مصاحبتها بشيء مثل نص صامت يصدر من شخصية ثانوية: «أنقل القصة إليك، لكن دُلني، ما رأيك فيها. دقق النظر، فربما تستطيع تقديم قصة مختلفة» … يجب أن نفهم أن العلم — من منظور ما — يعبر عن عملية صناعة الخرافات، شأنه شأن الدين.
>
> (بوبر، «تخمينات وتفنيدات»، ص١٢٧)

يرى بوبر أيضًا أن النظريات العلمية «تحتفظ» بالطابع الخرافي؛ إذ إن النظريات، كالخرافات، لا يمكن إثباتها، بل يجري دحضها فحسب، ومن ثم «تظل غير مؤكدة أو افتراضية بصورة أساسية.»

ليس من الجلي ما عسى بوبر أن يقوله عن خرافة أدونيس. فالخرافات التي تستحوذ على اهتمامه تنحصر في خرافات الخلق؛ لأنها تطرح تخمينات جريئة عن أصل العالم، ومن ثم تستهل عملية التنظير العلمي. جدير بالذكر أن بوبر نفسه أَلَّفَ كتابًا عنوانه «خرافة إطار العمل»، وكان يعني بلفظة «خرافة» في الكتاب ما يقصده ويليام روبنستاين في كتاب «خرافة الإغاثة» باستخدام نفس اللفظة: أي القناعة المغلوطة الراسخة، التي لا يجب التمادي في اختبارها، بل وجب التخلي عنها!

شأنه شأن بوبر، يقول الفيلسوف المتخصص في الحضارتين اليونانية والرومانية القديمة — إنجليزي الجنسية — إف إم كورنفورد (١٨٧٤–١٩٤٣)، بأن العلم في اليونان انبثق من الخرافة والدين. مع ذلك، يقصر كورنفورد قوله على محتوى الخرافة، ولا يتطرق

مطلقًا إلى الموقف من الخرافة. فهو يرى أن العلم يخلِّد المعتقدات الدينية والخرافية، وإن كان في صورة علمانية لادينية، ومن ثم يؤكد أن علم اليونانيين القدماء قطع صلته بالدين وصار علمًا تجريبيًّا. ولاحقًا، قال كورنفورد إن علم اليونانيين القدماء لم يقطع صلته مع الدين على الإطلاق، ولم يصبح قط علمًا تجريبيًّا.

بينما يقارن تايلور نفسه بين قابلية العلم للاختبار وعدم قابلية الخرافة له، لا يحدد طبيعة الاختبار:

> إننا نتدرب على حقائق العلم المادي، التي يمكن اختبارها مرارًا وتكرارًا، ونشعر بالتراجع عن بلوغ هذا المستوى العالي من البرهان عندما نتحول بعقولنا إلى بيانات عتيقة تستعصي على الاختبار، بل ويقر الجميع على أنها تحتوي على عبارات لا يُعتمد عليها.
>
> (تايلور، «الثقافة البدائية»، المجلد الأول، ص٢٨٠)

مع ذلك، يجب أن يسمح تايلور للبدائيين بممارسة النقد؛ إذ لولا ذلك، كيف كان سيُفسر الإحلال النهائي للعلم محل الخرافة؟ ومَن سوى الجيل الأخير من البدائيين كان حاضرًا لوضع اللبنات الأولى للعلم، وإحلاله محل الخرافة، وتشكيل الحداثة؟

هوامش

(1) © Archivo Iconografico, S. A./Corbis.

الفصل الثاني

الخرافة والفلسفة

تتداخل العلاقة بين الخرافة والعلم مع العلاقة بين الخرافة والفلسفة؛ لذا ربما كان بوسعنا هنا استعراض آراء الكثير من المنظرين الذين أشرنا إليهم في الفصل السابق، غير أن هناك نطاقًا أوسع من الرؤى والمواقف حول العلاقة بين الخرافة والفلسفة: من قبيل أن الخرافة جزء من الفلسفة، وأن الخرافة «هي» الفلسفة، وأن الفلسفة هي الخرافة، وأن الخرافة تنبثق من الفلسفة، وأن الفلسفة تنبثق من الخرافة، وأن الخرافة والفلسفة مستقلتان إحداهما عن الأخرى، لكنهما تؤديان الوظيفة نفسها، وأن الخرافة والفلسفة مستقلتان إحداهما عن الأخرى، وتؤديان وظائف مختلفة.

بول رادين

تذكر أنه بينما أدرج تايلور وفريزر الخرافة والعلم تحت الفلسفة، وضع ليفي-بريل الخرافة، كرد فعل لهما، في مقابل العلم والفلسفة معًا. ويرى ليفي-بريل أن التوحد البدائي مع العالم، مثلما تدلل الخرافة على ذلك، هو النقيض للانفصال عن العالم الذي ينادي به كل من العلم والفلسفة.

من ثم، جاء رد فعل أكثر حدة على رؤية ليفي-بريل من عالم الأنثروبولوجيا بولندي المولد، بول رادين (١٨٨٣–١٩٥٩)، الذي جاء إلى أمريكا رضيعًا. ويفسِّر عنوان كتابه الرئيس «الرجل البدائي فيلسوفًا» نفسه. فعلى الرغم من عدم ذكر رادين لتايلور في كتابه قط، يحيي رادين رؤية تايلور فيما يحجمها ويوسع نطاقها في ذات الوقت. ويفترض رادين جدلًا أن «معظم» البدائيين لا يمتون إلى الفلسفة بصلة، ويشير إلى أن معظم الأشخاص في أي ثقافة على هذه الحال أيضًا. ويفرِّق رادين بين الشخص العادي، «رجل الأفعال»، والشخص الاستثنائي، «المفكر» بقوله:

> يشعر الشخص العادي [رجل الأفعال] بالرضا لوجود العالم، ولتتابع الأحداث فيه. لكن لتفسيرات هذه الأحداث أهمية ثانوية. فهو مستعد لتقبل التفسير الأول الذي يأتيه عَرَضًا، ولا يكترث البتة بأية تفسيرات عميقة، بل ينزع لتفسير في مقابل تفسير آخر. ويفضل هذا الشخص التفسير الذي يؤكد فيه تأكيدًا خاصًّا على العلاقة المباشرة بين تسلسل الأحداث. ويتميز الإيقاع العقلي له — إذا جاز لي استخدام هذا التعبير — بالحاجة إلى التكرار اللانهائي لنفس الحدث أو — في أفضل الأحوال — بتكرار الأحداث التي تقع جميعها على المستوى العام نفسه ... في المقابل، يعتبر الإيقاع العقلي للمفكر مختلفًا تمامًا؛ فهو يرى أن افتراض وجود علاقة مباشرة بين الأحداث لا يكفي؛ ولذا يُصر على تقديم وصف للتقدم التدريجي والتطور من وضع إلى أوضاع متعددة، ومن البسيط إلى المعقد، أو يصر على افتراض وجود علاقة بين السبب والتأثير.
>
> (رادين، «الرجل البدائي فيلسوفًا»، ص٢٣٢-٢٣٣)

يوجد «النمطان المزاجيان» في جميع الثقافات وبنفس النسبة. وإذا كان ليفي-بريل مخطئًا إذن في إنكار أن أي بدائي يُعد مفكرًا، فسيُعد تايلور بالمثل مخطئًا في افتراض أن جميع البدائيين مفكرون. غير أن رادين يعتقد أن هؤلاء البدائيين المفكرين يمتلكون مهارات فلسفية فائقة أروع من المهارات التي يسلم تايلور بوجودها عند صانعي الخرافات أنفسهم، ويطلق عليهم «فلاسفة بدائيين». ويرى رادين أن التخمينات البدائية — الموجودة في صورتها الكاملة في الخرافات — تتجاوز مجرد تقديم تفسير للأحداث في العالم المادي، مثلما، للأسف، يُقال عن خرافة أدونيس. وتتعامل الخرافات مع جميع أنواع موضوعات ما وراء الطبيعة، مثل المكونات النهائية للحقيقة. وعلى النقيض من تايلور، يستطيع البدائيون ممارسة النقد بدقة:

> من غير الإنصاف على الإطلاق القول بأن الأشخاص البدائيين يفتقرون إلى القدرة على التفكير المجرد أو إلى القدرة على ترتيب هذه الأفكار بصورة منهجية، أو، أخيرًا، القدرة على جعلهم وبيئتهم بالكامل عرضة للنقد الموضوعي.
>
> (رادين، «الرجل البدائي فيلسوفًا»، ص٣٨٤)

إن القدرة على النقد هي الصفة الأساسية لعملية التفكير، وذلك على الأرجح في رأي رادين، وكذلك كارل بوبر وروبين هورتون بكل تأكيد.

إرنست كاسيرر

من ردود الأفعال الأقل استهانةً بليفي-بريل ما بدر عن الفيلسوف ألماني المولد، إرنست كاسيرر (١٨٧٤–١٩٤٥)، الذي ينتهج نهج ليفي-بريل بالكامل في رؤية أن التفكير الخرافي، أو «الصانع للخرافة»، هو تفكير بدائي، ومحمل بالمشاعر، وهو أيضًا جزء من الدين، وإسقاط للتوحد الروحي على العالم. في المقابل، يزعم كاسيرر اختلافه الجذري مع ليفي-بريل في التأكيد على أن التفكير الخرافي يحظى بمنطق فريد من نوعه. وفي حقيقة الأمر، يطرح ليفي-بريل القول نفسه بل ويبتكر مصطلح «قبل منطقي» لتجنب وسم التفكير الخرافي بصفات مثل «غير منطقي» أو «لا منطقي». ويزعم كاسيرر أيضًا اختلافه الجذري مع ليفي-بريل في التأكيد على استقلالية الخرافة كأحد أشكال المعرفة، حيث تشكل اللغة، والفن، والعلم الأشكال الرئيسة الأخرى لها:

> على الرغم من أن تبعية الخرافة لنظام عام من الأشكال الرمزية يبدو أمرًا حتميًّا، فإن ذلك يشكل خطرًا محققًا ... فقد يؤدي [هذا الأمر] إلى القضاء على الصورة الجوهرية [أي المتميزة] للخرافة. ولم تكفَّ المحاولات في حقيقة الأمر عن تفسير الخرافة من خلال اختزالها إلى شكل آخر من الحياة الثقافية، سواءٌ أكان ذلك معرفة [أي علمًا] أم فنًّا أم لغة.
>
> (كاسيرر، «فلسفة الأشكال الرمزية»،
> المجلد الثاني، ص٢١)

يرى كاسيرر في الوقت نفسه، على نحو لا يختلف عن ليفي-بريل، أن الخرافة لا تتوافق مع العلم، وأن العلم يأتي خَلفًا لها: «يصل العلم إلى صورته الخاصة به، فقط من خلال رفض جميع المكونات الخرافية ومكونات ما وراء الطبيعة» (كاسيرر، «فلسفة الأشكال الرمزية»، المجلد الثاني، صxvii). ويعتقد كل من كاسيرر وليفي-بريل أن الخرافة بدائية بصورة استثنائية، وأن العلم حديث بصورة استثنائية أيضًا. في المقابل، لا يزال توصيف كاسيرر للخرافة كأحد أشكال «المعرفة» — كأحد أنشطة الإنسانية في

صناعة الرموز ورسم معالم العالم — يضع الخرافة في نفس مرتبة العلم، التي لم يكن ليفي-بريل ليضعها فيها.

بناءً عليه، صار كاسيرر ينظر إلى الخرافة على أنها بدائية وكذلك حديثة. وعندما فر إلى أمريكا هربًا من هتلر في ألمانيا، صب جام اهتمامه على الخرافات السياسية الحديثة، خاصةً خرافات النازية. وتكافئ الخرافة في هذا السياق الأيديولوجية. فبعد أن كان مهتمًا بالموضوعات الأثيرية والمعرفية، تحول إلى الموضوعات الاجتماعية العلمية البسيطة، مثل: كيف تترسخ الخرافات السياسية وتستمر؟ وبعد أن كان يزدري اهتمام ليفي-بريل المزعوم بالجانب اللاعقلاني في الخرافة، صار يؤيد وجوده:

> في جميع اللحظات المهمة في حياة الإنسان الاجتماعية، لم تعد القوى العقلانية التي تقاوم صعود المفاهيم الخرافية القديمة واثقة من نفسها. وفي هذه اللحظات، حل زمن الخرافة مرة أخرى.
>
> (كاسيرر، «خرافة الدولة»، ص٢٨٠)

ربط كاسيرر بين الخرافة والسحر، والسحر والجهد المضني للتحكم في العالم، ليطبِّق تفسير الخرافات «البدائية» التي طرحها برونيسلاف مالينوفسكي على الخرافات «الحديثة»:

> إن هذا التفسير [الذي طرحه مالينوفسكي] لدور السحر والميثولوجيا في المجتمع البدائي ينطبق بالتساوي على المراحل المتطورة في الحياة السياسية للإنسان. ففي المواقف الصعبة، يلجأ الإنسان دائمًا إلى الوسائل الصعبة.
>
> (كاسيرر، «خرافة الدولة»، ص٢٧٩)

يختلف كاسيرر عن مالينوفسكي في جعل العالم الذي لا يمكن السيطرة عليه هو العالم الاجتماعي وليس العالم المادي، وفي إضفاء قوة سحرية على الخرافة نفسها، والأدهى من ذلك، في النظر إلى الخرافة كمجال حديث. ولكن هناك مشكلة تخفى على البعض: وهي أن الخرافات الحديثة تمثل إحياء رجعيًّا للبدائية.

وبينما حلل كاسيرر الخرافة سابقًا باعتبارها شبيهة بالفلسفة، فإنه الآن يفصل بين الخرافة والفلسفة. فهو يرى أن الخرافة ليست سوى صورة من صور المعرفة، لها

منطقها المتميز الذي يمكن استخلاصه. ولم يبقَ سوى الدور المهمَّش للفلسفة المتمثل في دحض الخرافات السياسية:

> لا تستطيع الفلسفة في حدود قدرتها تقويض الخرافات السياسية؛ إذ إن الخرافة حصينة إلى حد ما؛ فهي لا تتأثر بالحجج العقلانية، ولا يمكن دحضها من خلال القياس المنطقي. على النقيض من ذلك، تستطيع الفلسفة أن تولينا معروفًا؛ فتستطيع أن تجعلنا نفهم الخصم ... فعندما سمعنا للمرة الأولى عن الخرافات السياسية، وجدناها منافية للعقل ومتناقضة، مدهشة ومثيرة للضحك، حتى أصبح من الصعوبة بمكان إقناعنا بتقبلها بصورة جدية. وحاليًّا، صار من الواضح للكافة أن ذلك كان خطأً كبيرًا ... فيجب أن ندرس الأصل والبنية والوسائل والأساليب الخاصة بالخرافات السياسية دراسة جادة، ويجب أن نرى الخصم وجهًا لوجه حتى نعرف كيف نحاربه.
>
> (كاسيرر، «خرافة الدولة»، ص٢٩٦)

من الصعوبة بمكان إدراك كيف تصبح دراسة الخرافات السياسية على هذا النحو المقترح مهمة الفلسفة، وليس مهمة علم الاجتماع. فالآن، لا تُعد الخرافة قبل منطقية فحسب، بل وغير منطقية على الإطلاق، وهو موقف أكثر تطرفًا من ذلك الذي ينتقد كاسيرر ليفي-بريل عليه!

آل فرانكفورت

ورد تطبيق نظريات ليفي-بريل وكاسيرر بالكامل على الفلسفة في كتاب نُشر عام ١٩٤٦ عنوانه «المغامرة الفكرية للقدماء: مقال حول الفكر التأملي في الشرق الأدنى القديم»، وقد ألفه مجموعة من المتخصصين في الشرق الأدنى. عند إعادة نشر الكتاب في نسخة ورقية الغلاف في عام ١٩٤٩، جُعل العنوان والعنوان الفرعي في صورة عنوان فرعي من شقين، فيما اتخذ الكتاب عنوانًا جديدًا رئيسًا دالًّا على محتواه، هو «قبل الفلسفة». ووفقًا للزوجين هنري وإتش إيه فرانكفورت، اللذين يطرحان النظرية، عاشت شعوب الشرق الأدنى القديم في مرحلة بدائية من الثقافة عُرفت عن حق بأنها «قبل فلسفية». وتعود عملية تصنيف القديم تحت البدائي إلى تايلور وفريزر. ويرى آل فرانكفورت أن

الحداثيين يفكرون «فلسفيًّا»، وهو ما يعني التفكير بصورة مجردة ونقدية وغير عاطفية. فمجال الفلسفة هو مجال واحد فحسب يوظف التفكير الفلسفي، أما نموذج التفكير «الفلسفي» الحقيقي فيمثله العلم. ويستخدم تايلور وليفي-بريل وآخرون مصطلح «فلسفة» استخدامًا واسع النطاق، فيما يترادف مع مصطلح «فكر»، وبالمثل يعتبرون العلم أنقى تجلياتها. وعلى الطرف النقيض من الحداثيين، حسبما يؤكد آل فرانكفورت، يفكر البدائيون تفكيرًا «صانعًا للخرافة»، وهو ما يعني التفكير بصورة مادية، وبطريقة غير نقدية، وعاطفية. ولا تعد الميثولوجيا سوى تعبير واحد عن التفكير الصانع للخرافة، إن لم يكن التعبير الأكثر ثراءً على الإطلاق بين صور التعبير الأخرى.

في حقيقة الأمر، تعتبر طرق التفكير الفلسفية والصانعة للخرافة أكثر من مجرد أساليب مختلفة لتصور العالم؛ إذ تعتبر أساليب مختلفة لإدراك العالم، مثلما يراها ليفي-بريل. ويتمثل «الفرق الرئيس» في أن العالم الخارجي من منظور الحداثيين يُعبر عنه بالضمير «هو» — للإشارة إلى غير العاقل — بينما هو «أنت» من منظور البدائيين؛ وقد أُخذ هذان المصطلحان عن الفيلسوف اليهودي مارتن بوبر. وتعتبر العلاقة بين «أنا وهو» علاقة انفصالية وفكرية، أما العلاقة بين «أنا وأنت» فعلاقة تشاركية وعاطفية، إذا نحينا العنوان الرئيس الأصلي المحيِّر لكتاب آل فرانكفورت جانبًا؛ إذن فالعلاقة المثالية بين «أنا وأنت» هي علاقة حب.

إذا قلنا إن البدائيين يتعاملون مع العالم باعتباره «أنت» وليس «هو»، فسيعني ذلك أنهم يتعاملون معه كشخص وليس كشيء. وبذلك، لا يُعزى هطول الأمطار بعد فترة من الجفاف إلى التغيرات الجوية، بل فلنقل إلى إلحاق إله المطر الهزيمة بإله غريم، كما يرد في الخرافة. وإذا جرى فهم العالم باعتباره «أنت»، سيعني ذلك طمس حقائق يومية تمييزية في ثنائية «أنا وهو». فلا يستطيع البدائيون التفرقة بين الذاتي والموضوعي؛ فهم يرون الشمس تشرق وتغرب، ولا يرون الأرض تدور حولها. يرى البدائيون الألوان، ولا يرون الأطوال الموجية. لا يستطيعون التفرقة بين المظهر والمخبر؛ فالعصا «تبدو» منثنية في الماء وليست هكذا تكون. والأحلام حقيقية؛ نظرًا لأنهم رأوها كأنها حقيقية. ولا يستطيعون التمييز بين الرمز والشيء المرموز له؛ فالاسم يتطابق مع صاحبه. وإعادة تمثيل الخرافة تعني تكرارها، كما سنرى في مناقشةٍ لنظرية فريزر في الفصل الرابع.

يرى آل فرانكفورت أن المصريين وسكان ما بين النهرين القدماء عاشوا في عالم استثنائي صانع للخرافات. وبدأ الانتقال من التفكير الصانع للخرافات إلى التفكير

الفلسفي على يد بني إسرائيل، الذين دمجوا العديد من الآلهة في إله واحد، ووضعوا هذا الإله خارج نطاق الطبيعة. وبذلك مهَّد بنو إسرائيل الطريق لليونانيين، الذين حوَّلوا هذا الإله الشخص إلى قوة واحدة أو أكثر غير شخصية، تشكل أساس الطبيعة، أو مظهر الأشياء. ولم تنتقل الطبيعة في النهاية إلى مرحلة «خلع الثوب الخرافي»، حتى تحوَّل الخيال السائد في حقبة ما قبل سقراط إلى العلم التجريبي.

هناك مشكلات عديدة مع طرح آل فرانكفورت: أولًا: يعبر صنع الخرافة أحيانًا فيما يبدو عن المذهب الروحاني الذي أتى به تايلور، والذي يقول بأن البدائيين يمتلكون العقلية نفسها التي يمتلكها الحداثيون. ثانيًا: لا تتضمن ثنائية «أنا وأنت» لبوبر التعامل مع «الشيء» كشخص، بل تشمل فقط التعامل مع «الشخص» كشخص. ثالثًا: يمكن التعامل مع أية ظاهرة بكل تأكيد باعتبارها «هو» و«أنت»: تدبر مثال التعامل مع حيوان أليف والتعامل مع مريض. رابعًا: لا تستطيع أية ثقافة إشراك الطبيعة فحسب في الأحداث باعتبارها «أنت»، بل تفصلها بصورة كافية تسمح لها بإنبات المحاصيل على سبيل المثال. خامسًا: إن توصيف ثقافات الشرق الأدنى القديمة بأنها صانعة للخرافات من جميع الجوانب، ووصف إسرائيل بأنها غير صانعة للخرافات إلى حد كبير، ووسم اليونان بأنها علمية بالكامل؛ كل ذلك يُعد اختزالًا مخزيًا، كما تبين بوضوح آراء إف إم كورنفورد حول علم اليونانيين.

على كل حال، يجب الثناء على آل فرانكفورت لمحاولتهما تطبيق نظرية ليفي-بريل المجردة على حالات محددة. واتباعًا لنهج ليفي-بريل وكاسيرر، يرى آل فرانكفورت بإيمان عميق أن الخرافات، بينما هي قصص في حد ذاتها، تفترض افتراضًا مسبقًا وجود عقلية متميزة. وللمفارقة، يتطابق أشد نقد يوجهه آل فرانكفورت إلى ليفي-بريل مع النقد الذي يوجهه كاسيرر إليه، وإن كان مثله في غير مكانه؛ فليفي-بريل نفسه يصر على أن التفكير البدائي متميز، مع كونه منطقيًّا. أما عن تطبيق نظرية آل فرانكفورت على خرافة أدونيس، فإنها ستكون كمثل تطبيق نظرية ليفي-بريل عليها، من حيث التركيز على توحد أدونيس عاطفيًّا مع العالم، وما ترتب على ذلك من عدم قدرة على النظر إلى العالم بصورة سليمة.

رودولف بولتمان وهانز يوناس

قدر ما يتميز كاسيرر خاصةً في المراحل المبكرة من أعماله بأنه فلسفي — شأنه شأن منهج تناوله للخرافة — فإنه لا يرى أبدًا أن الخرافة «تعني» الفلسفة. ولا يطرح ذلك من المنظرين سوى عالم اللاهوت الألماني رودولف بولتمان (١٨٨٤–١٩٧٦)، والفيلسوف ألماني المولد هانز يوناس (١٩٠٣–١٩٩٣)، الذي استقر بصورة نهائية في الولايات المتحدة. وكلاهما لا يستقي فحسب معنى الخرافة من الفلسفة — من الفيلسوف الوجودي مارتن هيدجر في مراحله المبكرة — بل يضيق أيضًا دائرة الدراسة حول مسألة المعنى. ولا يهتم أي منهما بأصل أو وظيفة الخرافة؛ ولا تعتبر الخرافة في منظورهما جزءًا من أي نشاط. وشأنهما شأن بعض علماء الأنثروبولوجيا النظريين، يتعامل كلاهما مع الخرافة كنص مستقل، لكنهما على عكس تايلور، لا يتأملان حتى ولو نظريًّا طريقة نشوء الخرافة أو طريقة عملها.

لا مراء أن بولتمان ويوناس يترجمان الخرافة إلى مصطلحات وجودية بغرض جعل معناها مستساغًا للحداثيين، لكنهما لا يبحثان في سبب الحاجة إلى الخرافة، خاصةً عندما تتطابق رسالة الخرافة مع رسالة الفلسفة. على سبيل المثال، لا يقترح أي منهما أن الخرافة، مثل الأدب بالنسبة إلى أرسطو، تمثل طريقة أسهل لتوصيل الحقائق المجردة إلى الآخرين. ونظرًا لأن نماذج الخرافات التي يبحثانها — العهد الجديد عند بولتمان، والغنوصية عند يوناس — نماذج دينية وليست نماذج فلسفية صرفة، فإننا سننظر بمزيد من التفصيل في نظريتيهم في الفصل التالي حول الخرافة والدين.

ألبير كامو

أحد أوضح أمثلة اختزال الخرافة إلى فلسفة يوجد في التفسير الشهير للخرافة اليونانية سيسيفوس (وتُعرف أيضًا بسيزيف) لألبير كامو (١٩١٣–١٩٦٠)، وهو كاتب وجودي فرنسي. فمن بين الشخصيات التي يصادفها البطل أوديسيوس في تارتاروس — جزء من حادس (العالم السفلي) مخصص لأولئك الذين تطاولوا على الإله زيوس — كان سيسيفوس الذي عوقب أبديًّا برفع صخرة ضخمة إلى قمة هضبة شديدة الانحدار، لا لشيء سوى أن ترتد متدحرجة في كل مرة يوشك فيها على بلوغ القمة. ويصف أوديسيوس هذا المشهد كالتالي:

رأيت سيسيفوس أيضًا؛ وكان يعاني من آلام مبرحة،
وكان يستخدم كلتا ذراعيه في الإمساك بالصخرة الضخمة، مجاهدًا
بيديه وقدميه في محاولة دفع الصخرة إلى أعلى
قمة الهضبة، لكن عند اقترابه من بلوغ
قمة الهضبة، كانت قوة الجاذبية تدفع الصخرة إلى الخلف،
فتتدحرج بلا رحمة إلى أسفل السفح. فيحاول مجددًا
دفع الصخرة لأعلى، باذلًا أقصى ما في وسعه من جهد، والعرق يتصبب
على جميع أجزاء جسده، وتعلو رأسه سحابة من الغبار.

(هوميروس، «الأوديسة»، السطور ٥٩٣–٦٠٠)



شكل ٢-١: سيسيفوس في تارتاروس، نقش يرجع إلى القرن الثامن عشر، للفنان بي بيكارت.[1]

لم يكشف هوميروس عن الإثم الذي اقترفه سيسيفوس، ويختلف في ذلك عما ورد في المراجع القديمة. وكان سيسيفوس محل شفقة في روايات جميع القدماء، غير أن كامو يراه مثيرًا للإعجاب. وبدلًا من تجسيد المصير الذي ينتظر تلك الحفنة من البشر الذين يجرُءون على تحدي الآلهة، يرمز سيسيفوس إلى مصير جميع البشر الذين يجدون أنفسهم محكومًا عليهم بالعيش في عالم لا وجود للآلهة فيه. ويثير سيسيفوس الإعجاب لأنه تقبل الهراء الذي ينطوي عليه الوجود الإنساني، الذي هو أقل في جوره من عبثيته. وبدلًا من الاستسلام والانتحار، يواصل سيسيفوس كده وكدحه، على الرغم من إدراكه الكامل أن محاولاته لا طائل منها. وتعتبر بطولة سيسيفوس هي البطولة الوحيدة التي يتيحها عالم لا معنى له لخلوه من الآلهة. ويستخدم كامو خرافة سيسيفوس للتعبير دراميًّا عن الحالة الإنسانية.

كانت خرافة سيسيفوس جزءًا من الدين، شأنها شأن الخرافات التي حللها بولتمان ويوناس، بل ولا تزال جزءًا منه في رأي بولتمان. ويتعامل كامو مع الخرافة، تمامًا مثل بولتمان ويوناس، كنص مستقل، مقطوع الصلة بأي دين راسخ ويُمارس. ومن منظور ثلاثتهم، تعد الخرافة حكاية فلسفية؛ لأنهم يرونها «تعبيرًا» عن الفلسفة.

هوامش

(1) © Historical Picture Archive/Corbis.

الفصل الثالث

الخرافة والدين

يستدعي تناول الخرافة في نطاق مجال الدراسات الدينية إدراج الخرافة تحت الدين، ومن ثم تعريض الخرافة للرفض الذي يلقاه الدين من العلم. وقد سعت نظريات القرن العشرين المشتقة من الدراسات الدينية إلى التوفيق بين الخرافة والعلم من خلال التوفيق بين الدين والعلم.

ولقد كان هناك استراتيجيتان رئيستان للتوفيق بين كليهما؛ تمثلت الأولى في إعادة توصيف موضوع الدين ومن ثم الخرافة. فمما قيل أن الدين لا يدور حول العالم المادي، وهو ما يجعل الدين في هذه الحالة في مأمن من أية تعديات عليه من جانب العلم. وبينما تعتبر الخرافات التي جرى تحليلها وفق هذا الأسلوب في تناول الدين خرافات تقليدية — مثل خرافات الكتاب المقدس والخرافات الكلاسيكية — فإنها تُفسَّر في الوقت الحالي رمزيًّا وليس حرفيًّا. ومن المزاعم الحالية أن الخرافة كانت تتعارض مع العلم؛ لأنها لم تُفسَّر تفسيرًا صحيحًا. ويعطي نقد تايلور العنيف للرمزيين الأخلاقيين والمؤلهين، بسبب تفسيرهم الخرافة تفسيرًا غير حرفي، مثالًا مصغرًا على عدم تفسير الخرافة على النحو الصحيح، من جانب تايلور نفسه!

تمثلت الاستراتيجية التوفيقية الأخرى في ترقية الظواهر العلمانية ظاهريًّا إلى مصاف الظواهر الدينية. ومن جوانب هذه الترقية أن الخرافة لم تعد مقتصرة على الحكايات الدينية القديمة الجلية؛ فهناك خرافات حديثة علمانية صريحة أيضًا. على سبيل المثال، فيما تعتبر القصص التي تدور حول الأبطال قصصًا تدور في حقيقتها حول مجرد بشر، يُرتقى بهؤلاء البشر إلى مصاف أعلى بكثير من مصاف البشر الفانين فيصيرون آلهة فعليين. في الوقت نفسه، لا تعتبر أفعال هذه «الآلهة» خارقة، ومن ثم فهي غير متنافية

مع العلم. وبذلك، تبقي هذه الاستراتيجية على تفسير الخرافة تفسيرًا حرفيًّا، إلا أنها تعيد تصنيف الحالة الحرفية للشخصيات الفاعلة في الخرافة.

هناك استراتيجية ثالثة تتمثل في إحلال الخرافات العلمانية محل الخرافات الدينية. فتنقذ هذه الاستراتيجية الخرافة من مصير الدين من خلال الفصل بين الخرافة والدين؛ بناءً عليه، فإن هذه الاستراتيجية تُعد النقيض للاستراتيجية الثانية، التي تحوِّل الخرافات العلمانية إلى خرافات دينية. وبفصل الخرافة عن الدين، تقع هذه الاستراتيجية بوضوح خارج مجال مناقشة الفصل الحالي.

رودولف بولتمان

كان أكثر المدافعين عن التفسير الرمزي للخرافات الدينية التقليدية رودولف بولتمان وهانز يوناس، اللذين تناولنا آراءهما بصورة موجزة في الفصل السابق. ومثلما أشرنا سابقًا، بينما يضيِّق الاثنان نطاق بحثهما حول تخصصيهما — المسيحية والغنوصية — فإنهما يطبقان عليهما نظرية عن الخرافة ذاتها.

في مأخذها الحرفي، تتطابق الخرافة في رأي بولتمان مع الخرافة في رأي تايلور تطابقًا دقيقًا؛ إذ يعتقدانها تفسيرًا بدائيًّا للعالم، وتفسيرًا لا يتوافق مع التفسير العلمي؛ ومن ثم فهي تفسير لا يقبله الحداثيون، الذين يرجحون كفة العلم. وبتفسير الخرافة تفسيرًا حرفيًّا، يرى بولتمان أنه لا بد من رفضها دون مناقشة مثلما يرفضها تايلور. لكن على عكس تايلور، يفسر بولتمان الخرافة تفسيرًا رمزيًّا. وفي عبارته الشهيرة، وإن كانت محيرة إلى حد كبير، «يجرد» بولتمان الخرافة «من العناصر الخرافية»، ولا يعني ذلك التخلص من الميثولوجيا، أو «خلع الثوب الخرافي عنها»، وإنما استخلاص المعنى الرمزي الحقيقي وراءها. والبحث عن قرينة في حادث الطوفان الذي غمر العالم أجمع — مع استبعاد الفكرة الإعجازية المتمثلة في اشتمال سفينة على جميع أنواع المخلوقات — يستدعي «خلع الثوب الخرافي» عن خرافة نوح. في المقابل، يستدعي تفسير الطوفان كعبارة رمزية للإشارة إلى هشاشة الحياة الإنسانية «التجرد من العناصر الخرافية».

وبتجرد الخرافة من العناصر الخرافية، تتوقف عن تعبيرها عن العالم، فتصير تعبر عن «خبرة» الإنسان بالعالم، وتتوقف أيضًا عن كونها تفسيرًا، فتصبح تعبيرًا عن «حال» من يعيشون في العالم، ولا يمكن الاستمرار في وسمها بأنها بدائية، بل تصبح شاملة، وفي النهاية لا يمكن أن تتصف بالزيف، بل تصير حقيقية؛ إذ تقدم وصفًا للحالة الإنسانية. ويعبر بولتمان عن ذلك بقوله:

> إن الغرض الحقيقي من الخرافة ليس تقديم صورة موضوعية عن العالم كما هو، بل التعبير عن فهم الإنسان لنفسه في العالم الذي يعيش فيه. ويجب ألا يتم تفسير الخرافة من المنظور الكوني، بل من منظور أنثروبولوجي، أو وجودي، وهذا أفضل.
>
> (بولتمان، «العهد الجديد والميثولوجيا»، ص١٠)

حرفيًّا، يصف العهد الجديد بالتحديد معركة كونية بين مخلوقات الخير والشر للسيطرة على العالم المادي. ولا تتدخل الشخصيات الخارقة في عمل الطبيعة فقط، كما هي الحال عند تايلور، بل في حيوات البشر أيضًا. وبينما توجِّه المخلوقات الخيِّرة البشر لفعل الخير، تجبرهم المخلوقات الشريرة على فعل الشر. وبذلك، يعبِّر العهد الجديد حرفيًّا عن رؤية تسبق الرؤى العملية:

> يُنظر إلى العالم باعتباره بناءً مؤلفًا من ثلاثة طوابق: تشغل الأرض الطابق الأوسط، والسماء الطابق العلوي، والعالم السفلي الطابق الأدنى. وتمثِّل السماء مقام الإله والكائنات السماوية؛ أي الملائكة. ويمثِّل العالم السفلي الجحيم؛ مكان التعذيب. أما الأرض، فتعتبر أكثر من مجرد مسرح للأحداث الطبيعية اليومية التي تشمل الأنشطة المعتادة التافهة والشائعة، لتُعد مكانًا تقع فيه الأنشطة الخارقة للإله وملائكته من جانب، والشيطان وأتباعه وأشياعه من جانب آخر. فتتدخل هذه القوى الخارقة في مسار الطبيعة، وفي جميع ما يفكر فيه ويريده ويفعله البشر. ولا تتصف المعجزات بالندرة على هذه الأرض، ولا يتحكم الإنسان في حياته. ربما تتملَّكه الأرواح الشريرة، وربما أيضًا يوسوس له الشيطان بالأفكار الشريرة. على الجانب الآخر، ربما يلهم الإله الإنسان ويرشد مقاصده.
>
> (بولتمان، «العهد الجديد والميثولوجيا»، ص١)

وبتجرد العهد الجديد من العناصر الخرافية، فإنه لا يتوقف عن الإشارة جزئيًّا إلى العالم المادي، لكنه في هذه الحالة عالم يحكمه إله واحد غير مؤنسن، إله متعالٍ، لا يبدو كالبشر، ولا يتدخل بصورة إعجازية في شئون العالم:

> تعبِّر الميثولوجيا عن فهم محدد للوجود الإنساني، وتؤمن بأن العالم والحياة الإنسانية لهما جذورهما وحدودهما في قدرة تتخطى قدرة أي إنسان على حسابها أو التحكم فيها. وتدور الميثولوجيا حول هذه القدرة بصورة غير ملائمة وغير كافية؛ نظرًا لأنها تتناولها كما لو كانت قدرة دنيوية [بعبارة أخرى، مادية]. وتدور الخرافة [بصورة سليمة] حول الآلهة الذين يمثلون القدرة التي تقع خارج نطاق العالم المرئي المُدرَك. [في المقابل،] تتحدث الخرافة عن الآلهة كما لو كانوا بشرًا، وعن أفعالهم كما لو كانت أفعالًا بشرية ... وربما يُقال إن الخرافات تمنح الحقيقة المتسامية حقيقة ذاتية كامنة، متمثلةً في هذه الموضوعية الدنيوية.
>
> (بولتمان، «المسيح والميثولوجيا»، ص١٩)

وبتجرد الإله من العناصر الخرافية، يستمر بقاؤه ولكن يصير الشيطان مجرد رمز للميول الشريرة داخل النفس البشرية. ولا تشير اللعنة حينئذٍ إلى مكان في المستقبل، بل إلى حالة عقلية راهنة، تظل قائمة ما دام المرء يرفض وجود الإله. ويشير الخلاص، إذن، إلى حالة المرء العقلية بمجرد تقبل وجود الإله. لا يوجد جحيم مادي؛ فالجحيم يرمز إلى القنوط في ظل عدم وجود الإله، ولا تشير الجنة إلى مكان في السماء بل إلى الحبور في ظل وجود الإله. ولا يشعر المرء بالمُلك (الإلهي) من عوامل خارجية، عبر أحداث كونية هائلة، بل من داخله، متى آمن بالإله.

إجمالًا، يقدِّم العهد الجديد، بتجرده من عناصره الخرافية، طرقًا متعارضة مع طرق التعامل القديمة مع العالم، مثل الاغتراب الذي يشعر به أولئك الذين لم يعثروا على الإله بعد، في مقابل الألفة التي يشعر بها أولئك الذين عثروا على الإله. أما بالنسبة لأولئك الذين لا إله لهم، فيرون العالم مكانًا باردًا قاسيًا ومخيفًا. على الجانب الآخر، يشعر من عثر على الإله بأن العالم مكان دافئ وجذاب وآمن.

وبمأخذ حرفي، تعتبر الخرافة، كتفسير شخصاني للعالم المادي، غير متوافقة مع العلم، ومن ثم غير مقبولة بالنسبة إلى الحداثيين:

> تطورت معرفة وقدرة الإنسان على التحكم في العالم بالعلم والتكنولوجيا إلى درجة صار فيها من غير الممكن لأي شخص أن يتشبث بالرؤية التي يطرحها العهد الجديد للعالم. وفي حقيقة الأمر، لا يوجد أحد يتشبث بها. ولم نعد

> نعتقد في وجود عالم مؤلف من ثلاثة طوابق، على عكس ما تسلم به قوانين المسيحية.
>
> (بولتمان، «العهد الجديد والميثولوجيا»، ص٤)

ما إن تتجرد الخرافة من العناصر الخرافية، حتى تصير متوافقة مع العلم؛ لأنها أصبحت تشير إلى العالم المتسامي غير المادي، بل قل إلى خبرة الإنسان بالعالم المادي — كما هي الحال مع الدين الحديث «بدون» الخرافة في رأي تايلور.

لا يحث بولتمان، بصفته عالم لاهوت، المسيحيين الحداثيين على تقبل العهد الجديد فقط، بل إنه يبين لهم كيف يفعلون ذلك، من خلال ترجمة العهد الجديد إلى مصطلحات وجودية. ولا يبرر بولتمان ذلك بأن الحداثيين لن يتقبلوا الكتاب المقدس المسيحي إلا على هذا النحو، بل بأن معناه الحقيقي كان دومًا وجوديًّا.

رغم ذلك، لا يفسر قول إن الخرافة يمكن أن يقبلها الحداثيون من أصحاب العقول العلمية سبب وجوب تقبلها. فعندما قدم بولتمان هذا «الموضوع» الحديث حول الخرافة، لم يقدِّم لها «وظيفة» حديثة. فربما يرى أن الوظيفة واضحة من تلقاء نفسها؛ ألا وهي وصف الحالة الإنسانية. ولكن، لماذا يعتبر وصف الحالة الإنسانية مهمًّا؟ ولماذا تُستخدم الخرافة في وصفها؟ لا يستطيع بولتمان قول إن الخرافة «تكشف» عن الحالة الإنسانية؛ لأنه هو نفسه يستخدم الفلسفة في العثور على المعنى نفسه في الخرافة.

إضافةً إلى ذلك، يمكن أن يتقبل الحداثيون الخرافة، حتى عند تجردها من عناصرها الخرافية، فقط عندما يُجرد وجود الإله من العناصر الخرافية بالمثل. وعلى قدر حماسة بولتمان لجعل الخرافة مقبولة للحداثيين من أصحاب العقول العلمية، فإنه غير مستعد لاستبعاد تفسير الإله بكل جوانبه؛ أي خلع ثوب الخرافة عنه تمامًا. فيجب على كل من يقبل الميثولوجيا أن يستمر في الإيمان بالإله، مهما كان هذا التصور معقدًا. وفيما ربما يكون التوافق مع العلم ضروريًّا من أجل اعتناق الخرافة في عالم اليوم، فإن ذلك وحده ليس كافيًا على الإطلاق.

ماذا عسى بولتمان أن يقول عن خرافة أدونيس؟ بكل تأكيد، سيجري بولتمان مقارنة بين العوالم التي يجد أدونيس نفسه فيها؛ إذ ينشأ أدونيس، الذي لم يبتعد أبدًا عن عناية إلهة تغمره بالاهتمام الخانق، ويترعرع في عالم يشبه الرحم، عالم آمن تمامًا يشعر فيه بالحماية، بل وينغمس فيه إلى الدرجة التي لا يعبأ عندها بالمخاطر الموجودة

في العالم «الواقعي» الذي — وفق رواية أوفيد — تحاول فينوس تحذيره منه مرارًا وتكرارًا. فبتجرد هذه الخرافة من عناصرها الخرافية، نجدها تصف خبرات متعارضة في العالم المادي؛ وهذا العالم هنا ليس علمانيًّا في مقابل عالم ديني، بل هو عالم طفولي في مقابل عالم ناضج.

جدير بالذكر أن بولتمان يتسم بتناقض طرحه. فعلى الرغم من توصيفه الظاهري للخرافة في حد ذاتها بأنها تعبير رمزي للحالة الإنسانية، فإنه يأخذ الخرافات القديمة، التي انبثقت عنها المسيحية، مأخذًا حرفيًّا، مثل الخرافات اليهودية الخاصة بسفر الرؤيا وخرافات الغنوصية؛ بناءً عليه، بينما يخص بولتمان المسيحية فحسب بالتجرد من العناصر الخرافية، فإنه يقر في عدم اتساق واضح بفضل يوناس الوجودي المعاصر له في تجرد الغنوصية على نحو غير مسبوق من عناصرها الخرافية!

هانز يوناس

يرى هانز يوناس أن الغنوصية القديمة تقدِّم الرؤية الأساسية نفسها للحالة الإنسانية التي تقدمها الوجودية الحديثة، وإن كانت وجودية إلحادية، كما يراها بولتمان، أكثر منها وجودية دينية. وتؤكد الغنوصية والوجودية كلاهما على اغتراب البشر الشديد عن العالم:

> يتكون جوهر الوجودية من ثنائية؛ غربة بين الإنسان والعالم و… أن هناك موقف واحد [فقط] … تتحقق فيه هذه الحالة وتُعاش بكل ما يحمله أي حدث جلل من شدة واحتدام؛ وتلك هي الحركة الغنوصية.
>
> (يوناس، «الدين الغنوصي»، ص٣٢٥)

على النقيض من بولتمان الذي يسعى جاهدًا لرأب الصدع بين المسيحية والحداثة، يقر يوناس بالفجوة بين الغنوصية والحداثة؛ وبناءً عليه، لا يسعى إلى اكتساب معتنقين جدد حداثيين للغنوصية. ونظرًا لأن الغنوصية القديمة، على عكس المسيحية السائدة، تضع اللامادي في مقابل المادي، يظل البشر مغتربين عن العالم المادي حتى بعد عثورهم على الإله الحق. وفي حقيقة الأمر، لا يمكن العثور على هذا الإله إلا من خلال رفض العالم المادي وإلهه المزيف. ويتغلب الغنوصيون على الغربة عن هذا العالم من خلال

التسامي عنه. في المقابل، يظل اغتراب الغنوصيين مؤقتًا، بينما يعتبر الاغتراب دائمًا عند الحداثيين. ويرى يوناس أن الميثولوجيا الغنوصية لا تزال مقبولة لدى الحداثيين، ولكن ليس المؤمنين منهم، كما هي الحال مع بولتمان، بل المتشككين. وتستطيع الميثولوجيا نيل قبولهم؛ نظرًا لأنها لا تدور حول طبيعة العالم، بل حول طبيعة العيش في العالم — أي هذا العالم — إذا جرى فهمها على النحو الصحيح. ومثل بولتمان، يسعى يوناس إلى التوفيق بين الخرافة والعلم من خلال إعادة توصيف موضوع الخرافة.

ولجعل الغنوصية القديمة مستساغة في رأي الحداثيين، يجب على يوناس، مثل بولتمان، تخطي تلك الجوانب التي تنطوي عليها الخرافات والتي تتعدى على العلم من خلال تقديم أصل العالم أو مستقبله. وتعتبر «حقيقة» اغتراب الإنسان عن العالم، وليس مصدر الاغتراب أو الحل المقترح له، هي موضوع الخرافة الذي تم تجريده من العناصر الخرافية؛ بناءً عليه، تلقى العناصر الغنوصية في صفات الألوهية، وفي الفيض الإلهي، وفي الإله الخالق، وفي العالم المادي؛ تجاهلًا. والأدهى من ذلك، يتم تجاهل إمكانية النجاة من العالم المادي التي تنطوي عليها الغنوصية. باختصار، تُختزل معظم جوانب الميثولوجيا الغنوصية إلى مجرد ميثولوجيا يجب استبعادها، أو خلع الثوب الخرافي عنها، مثل «جميع» الميثولوجيا في رأي تايلور.

لا يعرض يوناس — شأنه شأن بولتمان — أي وظيفة للخرافة تؤديها للحداثيين. وحتى إذا كانت الخرافة تعبر عن الحالة الإنسانية، فما الداعي للتعبير عن تلك الحالة بصفة عامة، بعيدًا عن الخرافة، إذا كانت الفلسفة تعبر عنها؟ لم تصدر عن يوناس إجابة عن هذا السؤال، بل يحصر هو وبولتمان مجال بحثيهما في معنى، أو موضوع، الخرافة.

يعارض أسلوب بولتمان ويوناس في تناول الخرافة أسلوب تايلور في التعاطي معها معارضةً شديدةً. فمن ناحية، يسلِّم تايلور بأن الخرافة يجب تفسيرها حرفيًّا كي يمكن أخذها على محمل الجد، ويرى أن الرمزيين الأخلاقيين والمؤلهين يقللون من قيمة الخرافة عن طريق تفسيرها تفسيرًا رمزيًّا. ومن ناحية أخرى، يرى بولتمان ويوناس، فضلًا عن منظرين آخرين مثل جوزيف كامبل، النقيض؛ إذ يعتقدون أن الخرافة يجب تفسيرها تفسيرًا رمزيًّا حتى يمكن أخذها على محمل الجد. وبينما يرى تايلور أن الخرافة يمكن أن يصدقها البدائيون، فقط لأنهم يفسرونها حرفيًّا، فإن بولتمان ويوناس يعتقدان أن الخرافة كانت محل تصديق المسيحيين الأوائل والغنوصيين القدماء أيما تصديق؛ لأنهم

كانوا يفسرونها وجوديًّا. وفيما يرى تايلور أن الحداثيين لا يستطيعون تصديق الخرافة، وذلك على وجه التحديد لأنهم يفسرونها تفسيرًا حرفيًّا بحق، يرى بولتمان ويوناس أن الحداثيين يمكن أن يصدقوا الخرافة، فقط ما داموا يفسرونها تفسيرًا رمزيًّا بحق. ومع ذلك، فإن تايلور لا يعترض على رؤى أولئك المنظرين الذين يفسرون الخرافة رمزيًّا للحداثيين، بل على أولئك الذين يفسرونها رمزيًّا للبدائيين؛ بناءً عليه، كان تايلور لينتقد بولتمان ويوناس انتقادًا لاذعًا فيما يقولاه عن المسيحيين الأوائل والغنوصيين القدماء، أكثر مما ينتقدهما فيما يقولاه عن الحداثيين.

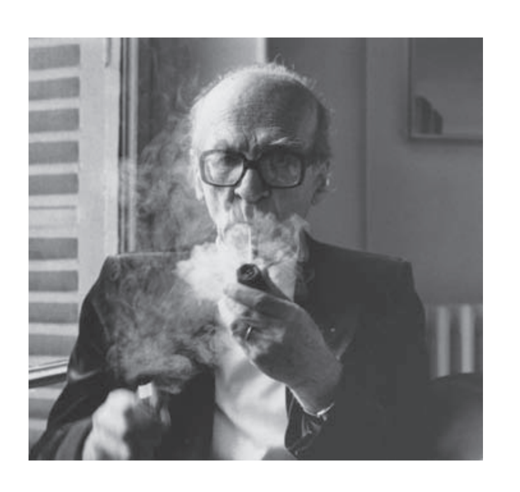
وللمفارقة، يكتب تايلور وبولتمان ويوناس جميعًا مؤلفاتٍ تدافع عن الخرافة. والفرق بين كل منهم يتمثل في أن الدفاع عند تايلور يتطلب التخلي عن الخرافة في ظل وجود العلم، بينما يتطلب الدفاع عنها عند كل من بولتمان ويوناس تبيين المعنى الحقيقي للخرافة في ظل وجود العلم. وهذا المعنى ليس جديدًا من ابتكار الحداثيين لإنقاذ الخرافة، بل هو معنى طالما انطوت عليه الخرافة، ولم يُدرك بالكامل إلا بعد أن تعرض للضغط من خطر العلم. وبإجبار الحداثيين على الرجوع إلى النصوص العتيقة لاكتشاف المعنى الذي لم تنفك الخرافة تعبر عنه دومًا، جعل العلم من إحدى الضرورات فضيلة.

ميرسيا إلياد

إن السير الذاتية التي تُعلي من شأن المشاهير تحولهم إلى أشباه آلهة، وتجعل من سير حياتهم الحافلة بالبطولات خرافات. على سبيل المثال، بعد وقوع حرب الخليج الأولى مباشرةً، أثنت السير الذاتية للقائد الأمريكي الأعلى شوارزكوف، أو «نورمان العاصف»، بأنه أذكى وأشجع عسكري في العالم، بل إنه أذكى وأشجع من أي إنسان؛ ما جعله يتجاوز مرتبة البشر.

والمنظِّر الرئيس هنا في هذا القسم هو مؤرخ الأديان روماني المولد ميرسيا إلياد (١٩٠٧–١٩٨٦)، الذي قضى العقود الثلاثة الأخيرة من حياته في الولايات المتحدة. وعلى عكس بولتمان ويوناس، لا يسعى إلياد إلى التوفيق بين الخرافة والدين من خلال تفسير الخرافة رمزيًّا. فهو يفسر الخرافة حرفيًّا كتايلور. وعلى عكس بولتمان ويوناس، لا يغيِّر إلياد من الوظيفة الظاهرية للخرافة؛ فهو يرى، متفقًا في كثير من الجوانب مع تايلور، أن الخرافة تفسر أصل الظواهر وليس فقط تكرارها تفسيرًا دقيقًا. وبما يتعارض مع

بولتمان ويوناس، لا يحاول إلياد تحديث الخرافات التقليدية. ويختلف أيضًا عن تايلور الذي يلتزم بالخرافات الدينية التقليدية الصريحة، ليحول أنظاره نحو الخرافات الحديثة غير الدينية ظاهريًّا. وبدلًا من محاولة التوفيق بين هذه الخرافات والعلم، مثلما قد يفعل بولتمان ويوناس، يجد إلياد أن كثافة وجودها يؤكد على توافقها مع العلم؛ فإذا كان الحداثيون الذين يملكون علمًا، في رأي إلياد وغيره من المنظرين، يملكون الخرافات إلى جانبه، فيجب أن تكون الخرافة متوافقة مع العلم.



شكل ٣-١: ميرسيا إلياد، باريس، ١٩٧٨.[1]

يتمثل معيار الخرافة عند إلياد في أن تنسب قصةٌ إلى بطلها عملًا بطوليًّا استثنائيًّا يجعل من هذا البطل شخصًا خارقًا. فتفسِّر الخرافة كيف أن إلهًا أو شبيه إله، في حقبة «مقدَّسة» في أول الزمان، خلق ظاهرةً لا تزال مستمرة في الوجود. وربما تكون هذه الظاهرة اجتماعية «أو» طبيعية: على سبيل المثال، الزواج أو الأمطار:

> تبين الخرافة، من خلال أفعال الكائنات الخارقة، كيف ينشأ واقع ما في الوجود، سواءٌ أكان ذلك الواقع كاملًا، مثل الكون، أو جزءًا منه فقط، فلنقل

> كالجزيرة، أو أحد أنواع النباتات، أو نمط معين من أنماط السلوك الإنساني، أو مؤسسة.
>
> (إلياد، «الخرافة والحقيقة»، ص٥-٦)

بينما يُعزى الفضل في خلق الظواهر الطبيعية إلى الآلهة، يُعزى الفضل إلى «أبطال الثقافة» في خلق الظواهر الاجتماعية. فالعمل البطولي الفذ الخرافي يُعد بمنزلة الخلق.

وفيما تؤدي الخرافة في وجهة نظر إلياد وظيفة تفسيرية، فإن لها وظائف تفوق التفسير؛ إذ يتبين لنا أن التفسير مجرد وسيلة لبلوغ غاية؛ ألا وهي التجديد. غير أن الاستماع إلى سرد الخرافة وقراءتها وإعادة تمثيلها — بصفة خاصة — كل ذلك يعني العودة بصورة سحرية إلى زمن وقوع أحداثها، إلى الحقبة الزمنية لأصل الظاهرة التي تفسرها الخرافة أيًّا كانت:

> بما أن الرواية الطقوسية لخرافة نشأة الكون تنطوي على تجديد الحادث البدائي الأصلي، فإنه يترتب على ذلك أن ينتقل الشخص الذي تُروى له الخرافة إلى «ذلك الوقت»، إلى «أول الزمان»، فيصبح هذا الشخص معاصرًا لأحداث نشأة الكون.
>
> (إلياد، «المقدس والمدنَّس»، ص٨٢)

تعتبر الخرافة كالبساط السحري، وإن كانت بساطًا يمضي في اتجاه واحد. فبرجوع المرء إلى الوراء إلى أول الزمان، تعمل الخرافة على إعادة توحده مع الآلهة؛ لأنهم وقتئذٍ كانوا الأقرب إليه، مثلما تصور الواقعة التي وردت في الكتاب المقدس، عن «الرب الإله ماشيًا في الجنة عند هبوب ريح النهار» (سفر التكوين ٣:٨). وتعكس «إعادة التوحد» المُشار إليها الانفصال الذي حدث بين المرء والآلهة بعد أن كانوا في جنة عدن، وتجدد روحانية المرء:

> باختصار، يتمثَّل الأمر في العودة إلى الوقت الأصلي، والغرض العلاجي من هذه العودة، أن تبدأ الحياة مجددًا وتولد ميلادًا رمزيًّا تارة أخرى.
>
> (إلياد، «المقدس والمدنَّس»، ص٨٢)

وبذلك يعتمد الدرس المستفاد نهائيًّا من الخرافة على التجربة: وهي في هذه الحالة مقابلة الإله. فلا توجد نظرية للخرافة تمتد بجذورها في الدين أكثر من نظرية إلياد.

من الواضح أن العلم لا يقدم أية وظيفة تجديدية، بل يفسِّر فقط. إذن، يمكن أن تؤدي الخرافة وظائف لا يستطيع العلم القيام بها. في المقابل، لا يتمثل الطرح الرئيس حول استمرار الخرافة لإلياد في أنها تؤدي وظيفة فريدة، بل في أنها تؤدي هذه الوظيفة للحداثيين والبدائيين على حد سواء. وبحسب إلياد، يظن الحداثيون في أنفسهم الالتزام بأقصى درجات العقلانية والفكر وعدم الانسياق العاطفي والنظرة التطلعية إلى المستقبل. باختصار، يرون أنفسهم علميين. ولكن يرى إلياد في المقابل أن الحداثيين أنفسهم لا يستطيعون التخلي عن الخرافة:

> قد يُكتب مجلد كامل عن خرافات الرجل الحداثي، وعن الخرافات المتخفية في ثوب المسرحيات التي يستمتع بمشاهدتها، وعن الكتب التي يقرؤها. أما السينما، «مصنع الأحلام»، فهي تقتبس موضوعات خرافية لا حصر لها وتوظفها؛ كالصراع بين البطل والوحش، والمبارزات والمحاكمات التعذيبية البدائية، والشخصيات والصور النمطية (الفتاة، البطل، وصف الجنان، الجحيم، إلخ). حتى القراءة قد تشتمل على وظيفة خرافية ... نظرًا لأن الإنسان الحديث ينجح، من خلال القراءة، في تحقيق «الفكاك من الزمن» مقارنةً بـ «الظهور خلال الزمن» الذي يحدث في الخرافات ... فتلقي القراءة بالإنسان الحديث خارج زمنه وتجعله جزءًا من إيقاعات أخرى، ليعيش في «تاريخ» آخر.
>
> (إلياد، «المقدس والمدنَّس»، ص٢٠٥)

وبذلك تُعتبر المسرحيات والكتب والأفلام مثل الخرافات؛ لأنها تكشف عن وجود عالم آخر — عادةً أقدم — إضافة إلى العالم اليومي؛ عالم يشتمل على شخصيات وأحداث استثنائية تشبه تلك الموجودة في الخرافات التقليدية. إضافة إلى ذلك، تفسِّر أفعال تلك الشخصيات الحالة الراهنة للعالم اليومي. والأدهى من ذلك أن الحداثيين يستغرقون في المسرحيات والكتب والأفلام، حتى إنهم يتصورون أنفسهم عادوا إلى الوراء؛ إلى زمن الخرافة. وبينما يشير بولتمان ويوناس باعتدال إلى أن الحداثيين «قد» يكون لديهم

خرافات، يؤكد إلياد في قوة على أن «لديهم» خرافات. وإذا كان لدى الملحدين المعترفين بإلحادهم خرافة، إذن من المؤكد أنها ليست فقط مقبولة عند الحداثيين، مثلما يرى بولتمان ويوناس، وإنما حتمية — فهي ذات طابع إنساني. وفيما يفترض تايلور وفريزر أن الخرافة ضحية عملية العلمنة، يرى إلياد أنه لم تجر أية عملية علمنة حقيقية. ويظل الدين، ومعه الخرافة، باقيين «بتخفٍّ».

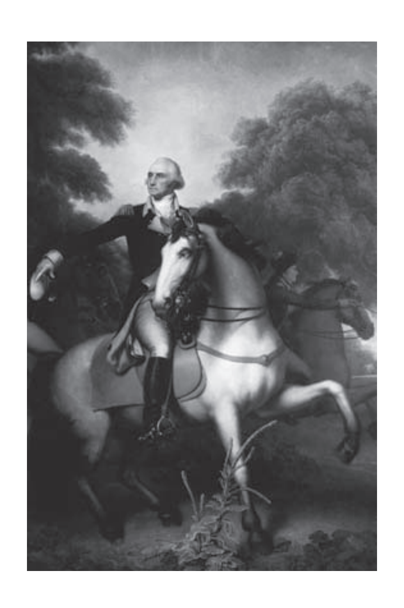
كيف يمكن تطبيق نظرية إلياد على خرافة أدونيس، الذي يبدو أبعد ما يكون عن البطولة؟ مثل الأبطال اليونانيين الآخرين غير الاستثنائيين، إيكاروس وفايثون، يتصور أدونيس نفسه قديرًا. وفي واقع الأمر، لا يبالي أدونيس، مثلهما، بمخاطر العالم، فيموت جراء تهوره النرجسي.



شكل ٣-٢: جون إف كينيدي الابن على غلاف مجلة «يو إس ويكلي»، يونيو ٢٠٠٠.[2]

ربما يعتبر جون إف كينيدي الابن (١٩٦٠–١٩٩٩) نسخة حديثة من أدونيس، فهو بطل جذاب للكثيرين ورمز جنسي لا يقاوم بالنسبة إلى النساء. وقد مات، متجاهلًا تحذيرات تشبه تحذيرات فينوس، عندما أصر في طيش على الطيران في ظروف جوية لم

يكن مبتدئ مثله مستعدًّا لها على الإطلاق. وبسقوط طائرته إلى الأرض، أصبح كينيدي قريب الشبه بإيكاروس وفايثون عن أدونيس. فكان رثاؤه في كافة الأرجاء رثاءً لبطل محتمل أكثر منه رثاء لبطل حقيقي.



شكل ٣-٣: جورج واشنطن قبل معركة يورك تاون، ١٨٢٤–١٨٢٥، بريشة الفنان رامبرانت بيل.[3]

ربما يتمثل أحد أكثر الشخصيات ملاءمةً لنظرية إلياد في البطل غير المتنازع عليه جورج واشنطن (١٧٣٢–١٧٩٩). فقد وقَّره وأجلَّه جميع الأمريكيين باعتباره الأب الروحي للبلاد، وعمل هو في البداية كقائد أعلى للجيش القاري في الحرب ضد البريطانيين، الذين هُزموا في نهاية المطاف في عام ١٧٨١. واعتزل واشنطن بعد ذلك الحياةَ العامة لكنه عاد ليترأس المؤتمر الدستوري؛ الذي كان دعمه فيه لا غناء عنه للتصديق على الدستور. وجرى انتخاب واشنطن بالإجماع أول رئيس للولايات المتحدة (عن طريق المجمع الانتخابي) في عام ١٧٨٩، ثم أُعيد انتخابه بالإجماع تارةً أخرى، وكان سيجري انتخابه مجددًا إذا رغب في ذلك. فلقد كان يُنظر إليه في إعجاب شديد

وإجلال إلى الحد الذي جعل كثيرًا من الثوريين يخشون من أن يؤسس هو أو المناصرون له حكمًا ملكيًّا، ومن ثم تتقوض الأهداف الجمهورية التي حوربت الثورة لأجل تحقيقها. ولذا فإن رفضه هذا الإغراء جعله أكثر إجلالًا في نظر الآخرين.

أوشك الاحترام الذي منحه الأمريكيون لواشنطن في عصره وبعده بوقت طويل أن يكون تأليهًا، كما كانت معاملته أقرب إلى العبادة. وحتى قبل أن يصبح أول رئيس للولايات المتحدة — ناهيك عن أثناء فترته الرئاسية وبعدها — كانت هناك عملات تحمل صورته، وعدد غير مسبوق من اللوحات والتماثيل له، وأغانٍ وأشعار تمتدحه، ومقاطعات ومدن تحمل اسمه، واحتفالات مهيبة بأعياد ميلاده، واستقبالات صاخبة له أينما ذهب. وبالنسبة إلى إلياد، تمجِّد الخرافة قيام أحد أبطالها بتأسيس شيء في العالم المادي أو الاجتماعي يستمر إلى اليوم — مثلًا أمريكا في حالة الأب المؤسس؛ واشنطن. ويعبِّر وصف أحد المؤرخين للاحتفالات بعيد ميلاد واشنطن عن «القداسة» التي تمتع بها فيما يلي:

> بحلول عام ١٧٩١، بعد عامين من توليه منصبه، صار الاحتفال «الملكي» و«التقديسي» بعيد ميلاده عادة قومية. ولم يكن هناك مدينة مهما صغر حجمها لم تقم حفلًا أو وليمة واحدة على الأقل في ذلك اليوم احتفاءً بواشنطن ... فكانت مناسبة قومية، لا تضاهيها سوى مناسبة الرابع من يوليو في الحماسة والبهاء. وصار مولد الأمة ومولد واشنطن علامتين تذكاريتين للشعب الأمريكي ... واتخذت شعائر الاحتفال بمولد واشنطن طابع الشعائر الدينية ... فكان يوم ميلاد واشنطن يومًا مقدسًا بحق؛ وقتًا للم الشمل وإعادة التأكيد على قداسة الأمة، وقوة تمسك الشعب بها.
>
> (شوارتز، «جورج واشنطن»، ص٧٧–٧٩)

بعد فترة طويلة من مماته، لم يقتصر الاحتفال بميلاد واشنطن — الذي لا يزال إلى اليوم عطلة رسمية — على إحياء ذكرى أعماله، بل يتم لإعادة أفعاله، وإعادته هو شخصيًّا، إلى الحياة. وكان جزء من الاحتفال — الطقوسي — يتمثل في ذكر النقاط المضيئة في سيرته؛ الخرافة. وبوضوح، تشير العبارة الأمريكية المتناقلة على الألسن «جورج واشنطن نام هنا» إلى الوظيفة الأساسية للخرافة من منظور إلياد؛ ألا وهي تقديم وسيلة اتصال بالإله.

بطبيعة الحال، قد يعترض أحد المتشككين؛ فهل يعتبر أي بطل بشري — مهما كان موقَّرًا — إلهًا؟ وهل يعني الاحتفال العبادة؟ وهل يؤدي الاحتفال بحياة بطل ميت إلى إعادة البطل نفسه إلى الحياة؟ هل يعتقد المحتفلون حقًّا أنهم عادوا بالزمن إلى الوراء وليس فقط في مخيلتهم؟ وبقدر ما تفسِّر العلوم الاجتماعية الإنجازات الخالدة للأبطال، ماذا تبقى للخرافة كي تفسره؟ وبقدر ما يثير جهد إلياد من إعجاب إزاء ضمان مكان راسخ للخرافة في العالم الحديث العلمي، فهل هذا الجهد مقنع؟

هوامش

(1) © Photos12.com/Carlos Freire.

(2) © Reuters 2000.

(3) © The Corcoran Gallery of Art/Corbis.

الفصل الرابع

الخرافة والطقوس

يشيع أن الخرافة مؤلفة من كلمات، وعادةً ما تكون في صورة قصة، فتُقرأ الخرافة أو تُسمع، وبذلك تعبر عن شيء ما. غير أن هناك منهجًا لتناول الخرافة يعتبر هذه النظرة للخرافة مصطنعة. فبحسب نظرية الخرافة والطقوس، أو النظرية الطقوسية للخرافة، لا تقوم الخرافة بذاتها بل ترتبط بالطقوس. ولا تعتبر الخرافة مجرد تعبير لكنها فعل. ويذهب أكثر أشكال هذه النظرية تشددًا إلى أن جميع الخرافات تصاحبها طقوس، وأن جميع الطقوس تصاحبها خرافات. وفي نسخ أخرى من النظرية أقل جموحًا، قد تزدهر بعض الخرافات في ظل عدم وجود طقوس، أو تزدهر بعض الطقوس في ظل عدم وجود خرافات. وربما يتزامن عمل الخرافات والطقوس معًا في الأصل، ثم يتفرقا لاحقًا كل في طريقه، وربما تنشأ الخرافات والطقوس منفصلة ثم تتلاحم لاحقًا. وأيًّا ما كانت الصلة بين الخرافة والطقوس، تختلف النظرية الطقوسية للخرافة عن النظريات الأخرى للخرافة، وعن النظريات الأخرى للطقوس، في التركيز على الصلة بين الخرافة والطقوس.

ويليام روبرتسون سميث

كان ويليام روبرتسون سميث (١٨٤٦–١٨٩٤) — دارس الكتاب المقدس والمستعرب الاسكتلندي — هو رائد النظرية الطقوسية للخرافة. وفي كتابه «محاضرات حول دين الساميين»، يرى سميث أن الإيمان بينما يُعد مسألة مركزية في الدين «الحديث»، فإنه لا يعتبر كذلك في الدين «القديم»، الذي كانت الطقوس فيه هي التي تحتل المكانة المركزية. ويسلم سميث جدلًا بأن القدماء مارسوا الطقوس بلا شك لسبب ما. ولكن هذا السبب كان ثانويًّا، بل كان يمكن أن يتغير. وبدلًا من الإعلان الرسمي عن اعتقاد أو عقيدة

لذلك، كان السبب هو قصة أو «خرافة» تصف ببساطة «الظروف التي تأصل في ظلها الطقس للمرة الأولى من خلال الأمر الإلهي أو المثل المباشر الذي يضربه الإله.»

كانت الخرافة في حد ذاتها «ثانوية»؛ وبينما كانت الطقوس إجبارية، كانت الخرافة اختيارية. وفيما كانت الطقوس محددة، كان يمكن أن تفي أية خرافة بالغرض. حتى إن الخرافة لم تنشأ إلا عندما كان السبب الأصلي غير الخرافي الممنوح للطقوس قد ذهب نوعًا ما في طي النسيان:

> إنَّ الخرافة لهي مجرد تفسير لأحد الاستخدامات الدينية، ولا يبرز هذا التفسير عادةً إلا عندما يكون المدلول الأصلي للاستخدام قد طواه النسيان بصورة أو بأخرى.
>
> (سميث، «محاضرات حول دين الساميين»، ص١٩)

وبينما كان سميث أول من قال بأن الخرافات يجب فهمها في مقابل الطقوس، فإن العلاقة بينهما لا تتطلب بأية حال من الأحوال أن تتساوى الخرافات والطقوس في الأهمية. ويرى سميث أنه لا توجد خرافة إطلاقًا دون طقوس، وسواءٌ أكانت هناك خرافة أم لا، لذهبت الطقوس طي النسيان.

ولأن أدونيس كان إلهًا ساميًّا، يذكره سميث في كتابه «محاضرات حول دين الساميين». وفي إطار طرحه الإجمالي بأن الدين القديم لم يوجد فيه أي إحساس بالخطيئة، بحيث لم تكن التضحية — وهي الطقس الرئيس — تكفِّر الخطيئة؛ يضع سميث على طرفي نقيض كلًّا من التفسير الخرافي اللاأخلاقي «للعويل والتأسي» الطقوسي على أدونيس المتوفى من ناحية، و«الفكرة المسيحية اللاحقة القائلة بأن موت الإله-الإنسان يمثِّل موتًا لخطايا الناس» من ناحية أخرى:

> إذا جرت محاولة لتفسير الطقوس السنوية، مثلما حدث في خرافة أدونيس، بدلًا من التفسير الذي تقدمه القصة، والذي يتمثل في أن الإله قُتل ثم بُعث مجددًا، فإن التفسير المقدَّم في القصة ينبثق عن التحلل المادي وتجدد الطبيعة. وقد كان المتعبدون ينظرون إلى أدونيس الكنعاني أو تموز ... باعتباره مصدر جميع صور النماء والخصوبة الطبيعية؛ بناءً عليه، كان موت أدونيس يعني التعليق المؤقت لحياة الطبيعة ... وكان المتعبدون يرثون موت حياة الطبيعة

> لشعورهم بالتعاطف الفطري، دون أي وازع أخلاقي، تمامًا مثلما يشعر الرجل الحداثي بحزن دفين عند سقوط أوراق الخريف.
>
> (سميث، «محاضرات حول دين الساميين»، ص٣٩٢)

بعبارة أخرى، كان هناك في الأصل التضحية الطقوسية التي قام بها الإله أدونيس، إضافةً إلى أي سبب غير خرافي قدَّم تبريرًا لها. ولم تقتصر تلك الطقوس على القتل فقط بل على الحداد وأيضًا الأمل في بعث أدونيس. وما إن ذهب سبب الطقوس طي النسيان، حتى اختُلقت خرافة أدونيس باعتباره إله النبات الذي مات وبُعث بعد الموت لتفسير الطقوس. والخرافة كتعبير وثني وليس مسيحيًّا لا ترى في القتل خطيئة.

تتمثل أحد أوجه القصور الرئيسة في نظرية سميث في أنها تفسر الخرافة فقط وليس الطقس، الذي يُفترض وجوده المسبق. ويتمثل أحد أوجه القصور الأخرى في أن النظرية تُقصر الخرافة بوضوح على الطقس، وإن كان سميث يتتبع التطور اللاحق للخرافة بصورة مستقلة عن الطقس. ولكن بقدر ما تشمل الخرافة — باعتبارها تفسيرًا للطقوس — أفعال الإله بطريقة نموذجية، تدور من البداية حول ما هو أكثر من الطقس الصرف، مثلما يرى سميث نفسه.

إي بي تايلور

في زعمه أن الخرافة تفسيرٌ للطقس، كان سميث ينكر المفهوم الشائع للخرافة، الذي تبناه إي بي تايلور. ولنتذكر معًا أن تايلور اعتبر الخرافة تفسيرًا للعالم المادي، ليس للطقس، وأنها تمتلك تأثيرًا مستقلًّا عن الطقس، وأنها تعبير وليس فعلًا، وترتقي إلى مرتبة العقيدة، وتُقدم في صورة قصة. وفي رأي تايلور، يمثل الطقس بالنسبة إلى الخرافة ما تمثله الخرافة بالنسبة إلى الطقس من منظور سميث؛ أي شيئًا ثانويًّا. وبينما تفترض الخرافة، كما يرى سميث، الوجود المسبق للطقس، يفترض الطقس في رأي تايلور الوجود المسبق للخرافة. ويعتقد تايلور أن الخرافة تعمل على تفسير العالم كغاية في حد ذاتها، وأن الطقس يطبِّق هذا التفسير للتحكم في العالم. ويعتبر الطقس هو «تطبيقًا» للخرافة، وليس «موضوعًا» لها، بينما يظل موضوعها هو العالم. ولكن لأن الطقس يعتمد على الخرافة والأدهى من ذلك أن التفسير من منظور تايلور يعتبر أكثر أهمية من التحكم في العالم، فإن الخرافة تُعد سمة مهمة للدين أكثر منها سمة مهمة

للطقس. إذن، ربما كان سميث يتحول تدريجيًّا إلى معارضة تايلور من خلال قوله إن «الدين في العصور البدائية لم يمثل نظامًا لمعتقدات لها تطبيقات عملية»، وإنما كان «مجموعة من الممارسات التقليدية الثابتة».

ويشبه سميث تايلور في ملمح واحد مهم؛ فكلاهما يعتبر الخرافة قديمة بالكامل. فلا يشتمل الدين الحديث على الخرافة ولا على الطقس أيضًا. ولا تعتبر الخرافة والطقس قديمين فقط، بل «بدائيين» أيضًا. وفي حقيقة الأمر، يرى تايلور وسميث أن الدين القديم ليس سوى إحدى حالات الدين البدائي، الذي يختلف اختلافًا أساسيًّا عن الدين الحديث. وبينما لا يوجد في الدين الحديث خرافة وطقوس في نظر تايلور — لأن الدين لم يعد يدور حول العالم المادي، بل يمثل مزيجًا من الأخلاقيات وما وراء الطبيعة — فإن الدين الحديث في رأي سميث لا يشمل خرافة وطقوسًا؛ لأن الدين الحديث مزيج من الأخلاقيات والمعتقدات. ويذهب تايلور إلى أن الدين الحديث، نظرًا لافتقاره إلى الخرافة، يُعد تدهورًا عن عليائه القديمة والبدائية، بينما يعتبره سميث قفزة إلى الأمام بعيدًا عن بداياته القديمة والبدائية؛ بسبب انفصاله عن الخرافة، بل عن الطقس. ويتمثل النموذج الأمثل للدين الحديث في نظر سميث في مذهبه البريسبيتاري الكاره للطقوس؛ نظرًا لمعاداته الكاثوليكية. ويدور النقد الرئيس الموجه لكل من تايلور وسميث حول حصرهما للخرافة والطقس على حد سواء في الدين القديم والبدائي.

جيه جي فريزر

في الطبعات العديدة لكتاب «الغصن الذهبي»، أخذ جيه جي فريزر النظرية الطقوسية للخرافة لمنحى أبعد مما وصل إليه صديقه سميث، الذي أهدى إليه الكتاب. وبينما يشتهر كتاب «الغصن الذهبي» بالتقسيم الثلاثي لجميع الثقافات؛ إلى مراحل ثلاثة: السحر والدين والعلم، يتحدث الجانب الأعظم من الكتاب في الحقيقة عن مرحلة وسيطة بين الدين والعلم؛ مرحلة تشتمل على السحر والدين مجتمعين. ولا يمكن العثور على طقوسية الخرافة إلا في هذه المرحلة البينية، التي تتصف بالقدم والبدائية؛ لأن في هذه المرحلة فحسب تعمل الخرافات والطقوس معًا.

وفي حقيقة الأمر، يعرض فريزر — الذي نادرًا ما يكون طرحه متسقًا — نسختين متمايزتين من النظرية الطقوسية للخرافة. في النسخة الأولى، وهي النسخة التي ناقشناها بالفعل في الفصل الأول، تصف الخرافة حياة إله النبات، الإله الرئيس في معبد الآلهة،

ويمثِّل الطقس الخرافة التي تصف موته وبعثه من جديد. ويعتمد الطقس في تمثيله للخرافة على قانون التشابه السحري، الذي من خلاله يؤدي تقليد فعل ما إلى وقوعه. ويتمثَّل أوضح الأمثلة على هذا النوع من السحر في سحر الفودو؛ يتلاعب الطقس بصورة مباشرة بإله النبات، وليس بالنبات نفسه، ولكن ما يحدث للإله ينعكس تلقائيًّا على النبات. ويعتبر خضوع النبات مباشرةً إلى أحد الآلهة ميراثًا متخلفًا عن الدين، بينما تعتبر إمكانية التحكم في النبات، حتى لو كان ذلك فقط بصورة غير مباشرة عن طريق الإله، ميراثًا متخلفًا عن السحر. ويعني مزج الخرافة والطقس المزج بين الدين والسحر:

> بناءً عليه، استُبدلت النظرية السحرية القديمة للفصول وحلت محلها نظرية دينية، أو بالأحرى استكملتها. ويرجع ذلك إلى أن البشر، على الرغم من أنهم صاروا الآن يعزون الدورة السنوية للتغيير إلى تغييرات مقابلة في آلهتهم، كانوا لا يزالون يعتقدون أنهم بإجراء طقوس سحرية محددة سيستطيعون مساعدة الإله الذي كان يمثل مبدأ الحياة، في صراعه مع مبدأ الموت المعارض له. فتصور هؤلاء إمكانية استجماع قواه الخائرة، بل وبعثه من الموت.
>
> (فريزر، «الغصن الذهبي»، ص٣٧٧)

تُمارَس الطقوس عندما يريد المرء أن ينتهي فصل الشتاء؛ على الأرجح عندما تشرف المؤن المخزنة على النفاد. فيلعب إنسان، عادةً الملك، دور الإله ويمثِّل ما يحث الإله على القيام به بصورة سحرية.

في نسخة فريزر الثانية من النظرية الطقوسية للخرافة، التي لم يرد ذكرها حتى الآن، يُعتبر الملك شخصية مركزية. ولا يكتفي الملك هنا بلعب دور الإله بل يكون هو نفسه الإله، وهو ما يعنيه فريزر بقوله إن الإله يسكنه. وكما تعتمد صحة النبات على صحة إلهه، فإن صحة الإله تعتمد على صحة الملك. فكيفما يكون الملك، يكون إله النبات، ومن ثم يكون النبات نفسه. ولضمان توفير حصة ثابتة من الغذاء، يقتل المجتمع الملك وهو لا يزال في أوج قوته؛ ومن ثم تنتقل روح الإله في أمان إلى خليفته:

> يعتقد [البدائيون] … أن حياة أو روح الملك ترتبط ارتباطًا وثيقًا وتناغميًّا بازدهار المجتمع ككل، وإذا مرض الملك أو طعن في السن سيمرض القطيع ويتوقف عن التكاثر، وستتعفن المحاصيل في الحقول، وسيموت البشر جراء

> مرض متفشٍّ؛ بناءً عليه، وفق وجهة نظرهم، لا يمكن التخلص من هذه الفواجع إلا عن طريق قتل الملك بينما لا يزال في أوج صحته؛ حتى يمكن أن تنتقل الروح الإلهية، بدورها، التي ورثها من سابقيه إلى خليفته، بينما لا تزال في كامل قوتها ولم يمسها بعد ضعف المرض والشيخوخة.
>
> (فريزر، «الغصن الذهبي»، ص٣١٢-٣١٣)

يُقتل الملك في نهاية فترة حكم قصيرة أو عند ظهور أول علامة من علامات الضعف. وكما هي الحال في النسخة الأولى، الهدف هو إنهاء الشتاء، الذي يشير إلى ضعف الملك في هذه الحالة. ولا يبين فريزر على الإطلاق كيف يمكن أن يأتي الشتاء — ناهيك عن ضرورته سنويًّا — إذا جرى التخلص من الملك عند أو حتى قبل بداية ضعفه.

على أية حال من الأحوال، أثبتت هذه النسخة الثانية من النظرية الطقوسية للخرافة أنها الأكثر تأثيرًا إلى حد بعيد، على الرغم من أنها لا توفر في الواقع سوى رابطة واهية بين الخرافة الدينية والطقس السحري. وبدلًا من تمثيل خرافة إله النبات، يغيِّر الطقس من مكان إقامة الإله. فلا يموت الملك تقليدًا لموت الإله بل كتضحية للحفاظ على صحة الإله. وليس من السهولة بمكان تحديد الدور الذي تلعبه الخرافة هنا. وبدلًا من إحياء الإله عن طريق التقليد السحري، يحيي الطقس الإله عن طريق الاستبدال.

في سيناريو فريزر الأول للنظرية الطقوسية للخرافة الحقة، تنشأ الخرافة قبل الطقس وليس بعده، كما يذهب سميث. فالخرافة التي يجري تمثيلها في المرحلة الوسيطة المشتملة على السحر والدين، تنشأ في مرحلة الدين؛ ومن ثم تسبق الطقس الذي تُطبَّق عليه. وفي هذه المرحلة الوسيطة، تفسِّر الخرافة الهدف من الطقس — عند فريزر وكذلك سميث — ولكن من البداية. فتمنح الخرافة الطقس معناه الأصلي والوحيد. ودون خرافة الموت والبعث لذلك الإله، لم يكن موت وبعث إله النبات سيُمثلان طقوسيًّا. في المقابل، تعتبر الخرافة في منظور فريزر، وكذلك تايلور، تفسيرًا للعالم — لمراحل الإنبات — وليست فقط تفسيرًا للطقس، كما يذهب سميث. وفي رأي فريزر، على عكس تايلور، لا يعتبر التفسير سوى وسيلة للتحكم في العالم؛ لذا تعتبر الخرافة النظير القديم والبدائي للعلم التطبيقي أكثر منها نظيرًا للنظرية العلمية، كما هي الحال مع تايلور. وبينما قد لا يزال الطقس تطبيقًا للخرافة، تعتبر الخرافة تابعة للطقس.

لا تتمثل أفدح أوجه القصور في النظرية الطقوسية للخرافة لفريزر في إعاقة الخرافات والطقوس الحديثة — كما هي الحال مع سميث — بل في قصر النظرية الطقوسية للخرافة القديمة والبدائية على الخرافات التي تدور حول إله النبات، وخاصةً على الخرافات التي تدور حول موت وبعث ذلك الإله.

وفيما يناقش سميث حالة أدونيس مناقشة عابرة، يجعل فريزر أدونيس مثالًا رئيسًا للنمط الخرافي والطقوسي لإله النبات الذي يموت ثم يُبعث. وسواءٌ أكان فريزر متسقًا أم لا، فإنه يضع أدونيس فعليًّا في جميع مراحل الثقافة الثلاثة التي تسبق ظهور العلم: وهي مراحل السحر، والدين، ومرحلة السحر والدين مجتمعين.

يضع فريزر حدائق أدونيس النباتية الشهيرة في مرحلته السحرية الأولى. وفي هذه المرحلة، يؤمن البشر بأن القوى غير الشخصية، وليس الآلهة، هي التي تتسبب في الأحداث في العالم المادي. كان اليونانيون القدماء ينثرون بذورهم على الأرجح في أواني زرع مملوءة بالطين؛ ليس لإقناع أحد الآلهة بإنمائها، ولكن لإجبار الأرض نفسها غير الشخصية على النمو، عن طريق قانون التشابه السحري: «إذ يفترض الجهلاء أنهم، بتقليد الفعل الذي يرغبون في تحقيقه، يسهمون بالفعل في تحقيقه.» ونظرًا لعدم وجود آلهة في هذه المرحلة، من الصعب أن يكون أدونيس إله النبات. ولكن يعتبر أدونيس هو النبات نفسه؛ فلا يرمز النبات إلى أدونيس، بل أدونيس نفسه هو الذي يرمز إلى النبات.

في مرحلة فريزر الدينية الثانية، تحل الآلهة محل القوانين السحرية كمصدر للأحداث في العالم المادي، ومن ثم يصبح أدونيس، على الأقل على المستوى الحرفي، إله النبات. وباعتباره إلهًا للنبات، تُطلب منه المحاصيل، أو يمكن أن يُدعم هذا الطلب من خلال طاعة الأوامر الطقوسية والأخلاقية للإله. ويكتب فريزر نفسه أن طقوس الحداد كانت تُمارس حزنًا على أدونيس؛ ليس للرجوع عن موته، كما هي الحال في المرحلة التالية، بل لطلب الغفران منه له. فلم يمت أدونيس، كما هي الحال في المرحلة التالية، لأنه هبط إلى العالم السفلي، وإنما لأن البشر قتلوه بقطع ودهس وطحن الذرة؛ النبات الذي يرمز إليه. وبدلًا من «التحلل الطبيعي للنباتات بصورة عامةً في ظل حرارة فصل الصيف أو برودة فصل الشتاء»، فإن موت أدونيس هو «تدمير الذرة بعنف من جانب الإنسان.» ولكن لا يزال أدونيس حيًّا للدرجة التي تمكِّنه من معاقبة البشر، وهو شيء تسعى طقوس الغفران لتفاديه. ولأن أدونيس يموت بسبب موت النباتات نفسها، فإن الإله هنا، كما في المرحلة الأولى، ليس إلا استعارة تشير للعنصر الذي يتحكم فيه على الأرجح. وتارة أخرى نؤكد أن ما يحدث للنباتات يتعرض له أدونيس.

أما في مرحلة فريزر الثالثة التي تجمع بين السحر والدين، أخيرًا يبدو أدونيس إلهًا. فإذا كان — في المرحلة الثانية — ما يحدث للنبات ينعكس على أدونيس، فإن ما يحدث في هذه المرحلة لأدونيس ينعكس من ثم على النبات. ويشير موت أدونيس إلى هبوطه إلى العالم السفلي ليقيم مع برسيفوني. ويفترض فريزر أن أدونيس أضعف من أن يرتقي بنفسه، سواءٌ أكان يرغب في ذلك أم لا، ومن خلال تمثيل انبعاثه، يسهِّل البشر ارتقاءه بنفسه. ومن جانب تستعين عملية التمثيل بقانون التشابه السحري، ومن جانب آخر لا تجبر عملية التمثيل أدونيس، كما هي الحال في المرحلة الأولى، على شيء بل تدعمه، وهو الذي بالرغم من حالة موته الراهنة لا يزال يتمتع بما يكفي من الصحة لإحياء ذاته، وإن كان ذلك في ظل وجود مساعدة. وفي هذه المرحلة، لا تزال الآلهة تتحكم في العالم المادي، إلا أن تأثيرهم عليه فطري وليس متعمدًا. ويعتبر تمثيل انبعاث أدونيس حافزًا لانبعاثه الفعلي، ومن خلاله تُبث الروح في النباتات من جديد.

ولكن حتى في هذه المرحلة، يتمثل الملمح الوحيد لحياة أدونيس الذي عرضه فريزر في شيء يوازي مراحل عملية الإنبات سنويًّا، وهو موته وانبعاثه، مع تجاهل الجوانب «غير الطبيعية» الأخرى في حياته بدءًا من ميلاده الناتج عن زنا المحارم. والأدهى من ذلك أن موت أدونيس النهائي قد تم تجاهله، وهو موت غير طبيعي وقع بالقتل، بل بالقتل العمد. وإذا كانت حياة أدونيس ترمز إلى مراحل عملية الإنبات، يجب أن يستمر أدونيس في الموت والانبعاث، وهو ما لا يحدث. ولكن يتغلب أدونيس مهما كانت الوسائل على الموت سنويًّا في رواية أبولودورُس، وإن كان ذلك لا يحدث إلى الأبد. وفي رواية أوفيد، لم يمت أدونيس قط من قبل ثم بُعث، ولم تشعر فينوس بكل هذا الأسى لأن أدونيس مات ولم يعد مرة أخرى للحياة. كيف إذن ترمز حياته القصيرة الفانية إلى عملية الانبعاث الأبدي؟ وكيف يمكن أن يكون إلهًا؟ لا يجيب فريزر عن ذلك أبدًا.

أخيرًا، يعلن فريزر، الذي لا ينتبه إلى عدم الاتساق في طرحه، في الوقت ذاته عن أن حياة أدونيس في المرحلة التي تجمع بين السحر والدين ترمز إلى مراحل عملية الإنبات نفسها: فخرافة قضاء أدونيس جزءًا من السنة في العالم السفلي:



شكل ٤-١: رقصة خصوبة الذرة الخضراء لقبيلة ميناتاري في أمريكا الشمالية، صورة رسمت بريشة جورج كاتلين في القرن التاسع عشر.[1]

تُفسر تفسيرًا بسيطًا وطبيعيًّا بافتراض أنه يمثل النبات، خاصةً نبات الذرة، الذي يبقى مدفونًا تحت الأرض نصف السنة، ثم يعاود الظهور فوق الأرض في النصف الثاني.

(فريزر، «الغصن الذهبي»، ص٣٩٢)

يثبت أدونيس الآن أنه ليس السبب في مصير النبات، بل لا يمثِّل سوى استعارة تشير لهذا المصير، لتوضيح أن ما يحدث للنبات في المرحلة الثالثة وكذلك المرحلة الثانية ينعكس على أدونيس، وليس العكس. وليس من السهولة بمكان استيضاح كيف تُعد النظرية الطقوسية للخرافة ممكنة في حال عدم وجود إله يمكن إحياؤه طقوسيًّا، وعندما لا يكون هناك سوى وصف — وليس تفسيرًا — لمراحل الإنبات. وفي النظر إلى الميثولوجيا

على أنها وصف رمزي للعمليات الطبيعية، يشبه فريزر مجموعة من المنظرين الألمان في القرن التاسع عشر يُعرفون عن حق بأنهم خبراء في الخرافة الطبيعية.

جين هاريسون وإس إتش هوك

شهدت النظرية الطقوسية للخرافة المرحلة التالية على يد جين هاريسون (١٨٥٠–١٩٢٨) وإس إتش هوك (١٨٧٤–١٩٦٨)، الرائدين الإنجليزيين للمجموعة الرئيسة الأولى من علماء النظرية الطقوسية للخرافة: دارسي الحضارتين اليونانية والرومانية ودارسي الكتاب المقدس. والجدير بالذكر أن رؤى جين هاريسون وإس إتش هوك متقاربة؛ فكلاهما يتبع النسخة الأولى من النظرية الطقوسية للخرافة — التي وضعها فريزر — في جزء كبير منها، على الرغم من أن هوك، الذي يتميز بعدم اتساقه مثل فريزر، يتبع أحيانًا نسخته الثانية. ولكن على عكس فريزر، تفترض هاريسون وهوك عدم وجود مراحل مختلفة تسبق مرحلة السحر والدين. ويبدأ كلاهما بمرحلة تكافئ مرحلة السحر والدين مجتمعين في نظرية فريزر. ومثل فريزر، يعتبر كلاهما أن النظرية الطقوسية للخرافة هي النظير القديم والبدائي للعلم الحديث، الذي لا يحل محل النظرية الطقوسية للخرافة فحسب، بل يحل محل الخرافة والطقس في حد ذاتهما. والأهم من ذلك أن هاريسون وهوك ينهجان نهج فريزر في استعدادهما للنظر إلى الأديان السماوية عالية المقام حينئذٍ — أثناء حقبة اليونان الهيلينية وإسرائيل المذكورة في الكتاب القدس — كأديان بدائية. وكانت ولا تزال في الغالب الرؤية التقليدية والدينية تقول بأن اليونان وإسرائيل تقفان في مرتبة تعلو المساعي الجهولة والسحرية التي تبذلها الدول المجاورة لهما.

بتجاوز فريزر وهوك، تضيف هاريسون إلى طقس تجديد الإنبات طقس الابتداء أو التقديم إلى المجتمع، حتى إنها ترى أن الطقس الأصلي، بينما يُمارس سنويًّا، فقد كان ابتدائيًّا بالكامل، في ظل عدم وجود خرافة. إذن فهي ترى — وكذلك سميث — أن الطقس يسبق الخرافة، وكان الإله مجرد صورة ذهنية للابتهاج الناتج عن ممارسة الطقس؛ بناءً عليه، صار الإله إله النبات، ونشأت خرافة الموت والانبعاث لذلك الإله، وأصبح طقس الابتداء طقسًا زراعيًّا أيضًا. وكما يموت المبتدئون رمزيًّا ثم يولدون من جديد كأعضاء ناضجين في المجتمع، ينطبق الأمر على إله النبات، وبالتالي تموت المحاصيل

حرفيًّا ثم تولد من جديد. وفي النهاية، يتلاشى الجانب الابتدائي للطقس المجمَّع، ولا يبقى سوى طقس فريزر الزراعي.

في مقابل سميث، تنفي هاريسون وهوك نفيًا تامًّا أن تكون الخرافة تفسيرًا للطقس. وعلى حد قول هاريسون: «لا تعتبر الخرافة محاولة لتفسير الحقائق أو الطقوس.» ولكن في حقيقة الأمر لا يختلف كل منهما عما يقصده فريزر؛ فلا تزال الخرافة تفسيرًا لما يحدث في الوقت الراهن في الطقس، وليس تفسيرًا لطريقة نشوء الطقس. وتعتبر الخرافة مثل الصوت في فيلم، أو السرد في التمثيل الإيمائي الصامت. وعن ذلك كتب هوك: «بصورة عامة، يتألف الجزء المنطوق من الطقس من وصفٍ لما يجري فعله ... وهذا هو المعنى الذي يُستخدم به مصطلح «خرافة» في مناقشتنا»، بينما تصيغ هاريسون العبارة بطريقة جامعة وموجزة في قولها: «يتمثل المعنى الأساسي للخرافة ... في العلاقة التبادلية المنطوقة بين الطقس الممثَّل والشيء المنجز.»

تمضي هاريسون وهوك لأبعد بكثير من فريزر في طرح أن قوة الخرافة، بينما تُعد في وجهة نظر فريزر درامية بحتة، فهي في رأيهما سحرية بالكامل. وكتب هوك: «تمتلك الكلمة المنطوقة ... قوة الفعل.» بينما كتبت هاريسون: «تتحول الخرافة عمليًّا إلى قصة ذات معنى وقوة سحرية.» وفي هذه العبارة نرى كلمة سحر. ويشير علماء النظرية الطقوسية للخرافة المعاصرون مثل دارس الحضارة اليونانية والرومانية القديمة الأمريكي جريجوري ناجي إلى طبيعة الأدب الشفهي، في مقابل الأدب المكتوب، للذهاب إلى أن الخرافة كانت في الأصل مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالطقس، أو الأداء، ما يطبعها هي نفسها بالطابع الطقوسي:

> بمجرد النظر إلى الخرافة كأداء، نستطيع أن نرى الخرافة نفسها على أنها شكل من أشكال الطقس: وبدلًا من التفكير في الخرافة والطقس بصورة منفصلة وكمجالين متقابلين، يمكن النظر إليهما باعتبارهما متسلسلة تمثل الخرافة فيها ملمحًا لفظيًّا للطقس، بينما يمثل الطقس ملمحًا فكريًّا للخرافة.
>
> (جريجوري ناجي، «هل يمكن إنقاذ الخرافة؟»، ص٢٤٣)

ولكن ليس من الواضح على الإطلاق كيف يختلف هذا الموقف من الخرافة والطقس عن موقف هوك وهاريسون.

تطبيق النظرية

طبَّق دارسو الحضارة اليونانية والرومانية القديمة: جيلبرت موراي، وإف إم كورنفورد، وإيه بي كوك، الإنجليزيون أو المقيمون في إنجلترا؛ نظرية هاريسون على ظواهر يونانية قديمة مثل: التراجيديا، والكوميديا، والألعاب الأوليمبية، والعلم، والفلسفة. ويجري تفسير هذه الظواهر التي تبدو علمانية، بل ومعادية للدين، كصور تعبير كامنة تشير إلى خرافة موت وانبعاث إله النبات.

ومن بين دارسي الكتاب المقدس، اختلف السويدي إيفان إنجل، والويلزي أوبري جونسون، والنرويجي سيجموند موينكل حول مدى التزام إسرائيل القديمة بالنمط الطقوسي للخرافة؛ فيرى إنجل التزامًا من جانب إسرائيل بذلك النمط أكثر مما يرى هوك الحذر، فيما يرى جونسون وخاصةً موينكل التزامًا أقل.

وكما فعل فريزر، طبَّق برونيسلاف مالينوفسكي — الذي عرضنا نظريته في الفصل الأول — نسخته الخاصة الفعالة من النظرية على خرافات السكان الأصليين حول العالم؛ فيرى مالينوفسكي أن الخرافة، التي يتطابق رأيه فيها مع رأي سميث، تفسر أصل الطقس، وتسبغ على الطقوس ماضيًا عتيقًا ومن ثم تصدق عليها. ويعتمد المجتمع على الخرافة لتحفيز الالتزام بممارسة الطقوس. في المقابل، إذا كانت جميع الطقوس تعتمد على الخرافة، فإن العديد من الممارسات الثقافية الأخرى، التي يعتمد عليها المجتمع، تعتمد أيضًا على الخرافة وذلك في رأي مالينوفسكي. وتمتلك المجتمعات خرافات خاصة بها؛ بناءً عليه لا يتزامن وجود الخرافة مع الطقس.

طبَّق ميرسيا إلياد، الذي جرى تناول نظريته في الفصل الثالث، صورة مشابهة من النظرية على الثقافات الحديثة والبدائية على حد سواء، وتجاوز بذلك ما قدمه مالينوفسكي. وتصدق الخرافة في وجهة نظر إلياد على جميع أنواع الظواهر، وليس الطقوس فقط، من خلال منحها أصلًا يمتد إلى أول الزمان. وفي رأي إلياد أيضًا، لا يتزامن وجود الخرافة والطقس معًا. في المقابل وتارة أخرى، يتجاوز إلياد ما طرحه مالينوفسكي في التأكيد على أهمية التمثيل الطقوسي للخرافة في تحقيق الوظيفة النهائية لها، إذ عند تمثيلها، تقوم الخرافة مقام آلة الزمن، فتحمل المرء إلى زمن الخرافة في الماضي ومن ثم يقترب المرء أكثر من الإله.

تطبيق النظرية على الأدب

كان أبرز التطبيقات للنظرية الطقوسية للخرافة خارج نطاق الدين على مجال الأدب. وقد استقت هاريسون نفسها بجرأةٍ جميع أشكال الفن — وليس الأدب وحده — من الطقس. فهي ترى أن الناس توقفوا تدريجيًّا عن الاعتقاد في أن محاكاة فعل ما يتسبب في حدوثه فعليًّا. ولكن بدلًا من التخلي عن الطقس، يمارسه الناس كغاية في حد ذاته؛ فصار الطقس في حد ذاته فنًّا، والمثال الأبرز الذي ضربته هاريسون على ذلك هو الدراما. وقد أرجع موراي وكورنفورد، على نحو أكثر تواضعًا من هاريسون، الملحمة والتراجيديا والكوميديا اليونانية بوجه خاص إلى النظرية الطقوسية للخرافة، وطبَّق موراي لاحقًا النظرية على أعمال شكسبير.

يشمل رواد النظرية أيضًا كلًّا من: جيسي وستون في تطبيقها على أسطورة الكأس المقدسة، وإي إم باتلر على أسطورة فاوست، وسي إل باربر على كوميديا شكسبير، وهربرت وايسنجر على التراجيديا التي قدمها شكسبير وعلى التراجيديا كجنس أدبي، وفرانسيس فيرجسون على التراجيديا، واللورد رَجْلان على خرافات الأبطال وعلى الأدب ككل، ونورثروب فراي وستانلي إدجار هيمان على الأدب بصورة عامة. وكنقاد أدبيين، لم يهتم علماء النظرية الطقوسية للخرافة هؤلاء بوضوح بالخرافة نفسها قدر ما اهتموا بالأصل الخرافي للأدب؛ ولذا تُفسَّر الأعمال الأدبية على أنها منبثقة من الخرافات بمجرد ارتباطها بالطقوس. ويرجع الأدب، في رأي النقاد الأدبيين هؤلاء الذين يدينون بالفضل إلى فريزر — وكذلك أغلبية النقاد — إلى السيناريو الثاني للنظرية الطقوسية للخرافة عند فريزر. فتصبح عبارة «يجب أن يموت الملك» هي العبارة الإيجازية المألوفة لدى مستمعيها.

ويرى علماء النظرية الأدبية الطقوسية للخرافة أن الخرافة تصير أدبًا عندما تنفصل عن الطقس. وتعتبر الخرافة المتصلة بالطقس أدبًا دينيًّا، فيما تعتبر الخرافة المنفصلة عن الطقس أدبًا علمانيًّا أو أدبًا صرفًا. وعند ربطها بالطقس، يمكن أن تؤدي الخرافة أيًّا من الوظائف الفعالة التي يعزيها علماء النظرية الطقوسية إليها. وبتجريدها من الطقس، تُختزل الخرافة إلى مجرد شروح.

لا تدور النظرية الأدبية الطقوسية للخرافة حول الخرافة والطقس أنفسهما، الذي يجري افتراضهما، بل حول أثرهما على الأدب. في المقابل، هي لا تعتبر نظرية عن الأدب أيضًا؛ إذ إنها لا تقبل اختزال الأدب إلى خرافة، وإنما تعتبر النظرية الأدبية الطقوسية

للخرافة تفسيرًا لتحول الخرافة والطقس إلى أدب، وهو ما سنتناوله بمزيد من التفصيل في الفصل التالي.

رينيه جيرار

في كتاب «البطل»، الذي سوف نناقشه بمزيد من التفصيل في الفصل التالي، يوسِّع اللورد رَجْلان نطاق سيناريو فريزر الثاني من النظرية الطقوسية للخرافة، من خلال تحويل الملك الذي يموت من أجل الجماعة إلى بطل. وفي كتاب «العنف والمقدس» وفي أعمال أخرى كثيرة لاحقة، يقدِّم الناقد الأدبي، فرنسي المولد والمقيم في أمريكا، رينيه جيرار (ولد عام ١٩٢٣) نسخة معدلة ساخرة من نظرية رَجْلان الذي لم يشر إليه قط. وبينما لا يجد بطل رَجْلان مانعًا في الموت من أجل الجماعة، يُقتَل بطل جيرار أو تنفيه الجماعة؛ نظرًا لما سببه لهم من فواجع. ويعتبر «البطل» في البداية مجرمًا يستحق الموت، ولاحقًا فقط يتحول الشرير إلى بطل يموت، كما في طرح رَجْلان، مضحيًا بنفسه من أجل الجماعة. ويذكر رَجْلان وجيرار أوديبَ كمثال نموذجي على ما يرميان إليه. (ولكن لا يجعل ذلك من أيهما فرويديًّا؛ فكلاهما يرفض فرويد رفضًا شديدًا.) وفي رأي جيرار، فإن تحولَ أوديب من المنفي البغيض حيث كان في مسرحية سوفوكليس «أوديب ملكًا» إلى مُنعَّم موقَّر في مسرحية سوفوكليس «أوديب في كولونس»؛ نموذجٌ مثالي على تحول المجرم إلى بطل.

غير أن هذا التغيير لا يعتبر في رأي جيرار سوى النصف الثاني من العملية. ويتمثل النصف الأول في التغير من ضحية بريئة إلى مجرم. في الأصل، يتفجر العنف بين أفراد الجماعة، ويرجع السبب في ذلك إلى الميل إلى تقليد الآخرين، وهو شيء فطري في الطبيعة الإنسانية، ومن ثم الرغبة في الحصول على الأشياء نفسها التي يملكها من يجري تقليدهم. فيؤدي التقليد إلى المنافسة التي تؤدي إلى العنف. وفي محاولةٍ مضنية لإنهاء العنف، تنتقي الجماعة عضوًا بريئًا لإلقاء ملامة وقوع الاضطرابات عليه. وقد يكون «كبش الفداء» هذا أي شخص، وربما يكون أكثر الأشخاص الذين لا حول لهم ولا قوة أو أعلى الأشخاص مقامًا، بما في ذلك الملك، كما هي الحال مع أوديب. وعادةً ما تُقتل الضحية، كما هي الحال مع أوديب، أو تُنفَى. ويعتبر القتل هو التضحية الطقوسية. وبدلًا من «توجيه» الطقس، كما عند فريزر، تنشأ الخرافة في رأي جيرار «بعد» القتل «لتبريره». وبينما تنبثق الخرافة عن الطقس، كما عند سميث، فإنها تنبثق عنها «للتبرير» وليس

لتفسير الطقس، كما هي عند سميث. فتحوِّل الخرافة كبش الفداء إلى مجرم يستحق الموت، ثم تحوِّل المجرم إلى بطل مات طواعيةً لصالح الجماعة.

قد تبدو نظرية جيرار، التي تتمحور حول مكانة البطل في المجتمع، غير قابلة للتطبيق إلى حد كبير على خرافة أدونيس؛ فأدونيس لا يموت طواعيةً أو إيثارًا. وتبدو العوالم التي يعيش فيها — الغابات والعالم السفلي — بعيدة كل البعد عن المجتمع. وفي الفصل الثامن، سوف تُفسر هذه الخرافة من منظور اجتماعي، كما سيُقدم تفسير جيرار لخرافة أوديب.

فيما لا يورد جيرار ذكر رَجْلان على الإطلاق، يشير إلى فريزر بصورة متكررة، قاصرًا طرحه على السيناريو الثاني من نظريته الطقوسية للخرافة، مما جعله يُثني عليه لإدراكه الطقس البدائي الرئيس لقتل الملك وينتقده لعدم إدراكه الأصل والوظيفة الحقيقية للقتل. ويرى فريزر أن التضحية هي التطبيق البريء لتفسير جهول قبل علمي للعالم؛ إذ يُقتل الملك ويحل محله شخص آخر بحيث يحتفظ أو يستعيد إله الإنبات صحته، فتسكن روح هذا الإله في الملك الجديد. ولا تعتبر وظيفة التضحية زراعية بصورة كاملة. ولا توجد كراهية للضحية الذي يؤدي واجبه كملك ويُحتفى به عبر أحداث الخرافة لتضحيته بذاته. ومن منظور جيرار، ينخدع فريزر بعملية الإخفاء الخرافية. ويعتبر الأصل والوظيفة الحقيقية للطقس، وبالتالي الخرافة، اجتماعية أكثر منها زراعية، مثلما سنرى في الفصل الثامن.

والتر بوركرت

ربما كان أول من خفف من رسوخ الرأي القائل بأن الخرافات والطقوس منفصلان هو عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كلايد كلوكهون. وقد تجاوز دارس الحضارة اليونانية والرومانية القديمة الألماني والتر بوركرت (ولد في عام ١٩٣١) ما وصل إليه كلوكهون، ليس فقط في السماح بالاستقلال الذي تتمتع به الخرافة والطقس في الأصل، بل في افتراضه بالكامل. ويرى بوركرت أنه عندما يجتمع الاثنان، لا يؤديان وظيفة مشتركة فقط — كما يفترض كلوكهون — بل يدعمان بعضهما البعض. فالخرافة تدعم الطقس من خلال منح السلوك الإنساني الصرف أصلًا إلهيًّا، كمثل قول: افعل هذا لأن الآلهة فعلته أو تفعله. من الوجهة المقابلة، يدعم الطقس الخرافة من خلال تحويل قصة عادية إلى سلوك مُوصى به من أكثر السلوكيات التزامًا، كمثل قول: افعل هذا من باب القلق،

إن لم يكن العقاب. وبينما تخدم الخرافة في رأي سميث الطقس، يخدم الطقس في رأي بوركرت الخرافة بقدر متساوٍ.

وشأنه شأن جيرار، يرجع بوركرت جذور الخرافة إلى التضحية وجذور التضحية إلى العدوان، لكنه لا يقصر التضحية على التضحية الإنسانية، بل يرجعها إلى الصيد — التعبير الأصلي عن العدوان. إضافة إلى ذلك، لا تعمل الخرافة من منظور بوركرت على إخفاء حقيقة التضحية، كما هي الحال عند جيرار، بل على العكس تعمل على الحفاظ عليها، ومن ثم الإبقاء على آثارها النفسية والاجتماعية. أخيرًا، لا يربط بوركرت بين الخرافات وطقوس التضحية فحسب بل إنه، مثل هاريسون، يربط بينها وبين طقوس الابتداء. فتؤدي الخرافة في هذا السياق الوظيفة الاجتماعية نفسها التي يؤديها الطقس.

ويُعتبر الطقس بالنسبة إلى بوركرت «كأنه» سلوك. ولنضرب مثلًا بنموذجه المحوري؛ فلا يعتبر «الطقس» من وجهة نظره تجسيدًا للعادات والشكليات التي تتضمنها عملية الصيد الفعلية بل هو صيد درامي. ولا تتمثل الوظيفة، إذن، في توفير الغذاء، كما هي الحال عند فريزر؛ إذ ينشأ الطقس الحق فقط بعد حلول الزراعة محل الصيد كمصدر رئيس للغذاء:

> فقد الصيد وظيفته الأساسية بظهور الزراعة قبل نحو عشرة آلاف عام مضت. في المقابل، صار طقس الصيد من الأهمية بمكان حتى صار لا يمكن التخلي عنه.
>
> (بوركرت، «البنية والتاريخ في الميثولوجيا والطقوس اليونانية»، ص٥٥)

كانت الطبيعة المجتمعية للصيد الفعلي وللصيد الطقوسي فيما بعد تعمل على التخفيف من حدة القلق حيال عدوانية المرء وفنائيته، وفي الوقت نفسه توطد الروابط بين المشاركين فيه. وكانت هذه الوظائف نفسية واجتماعية، وليست زراعية.

إذن تمثِّل خرافة أدونيس حالة تهكمية لطرح بوركرت، فلا يكتفي أدونيس بالصيد وحده بدلًا من الصيد في جماعة، بل إنه لا يعتبر صيَّادًا في الأساس، دع عنك أنه شخص ينهكه القلق. وفيما يتعلق بأدونيس، يعتبر الصيد رياضة أكثر منه مسألة حياة أو موت؛ بناءً عليه، من الصعب أن يساعد الصيد أدونيس نفسيًّا أو اجتماعيًّا. وفي المقابل، لا تزال



شكل ٤-٢: صيد الخنزير الكاليدوني من تشيرفيتيري، كأس يوناني صنع في مقاطعة لاكونيا، القرن السادس قبل الميلاد.[2]

قصة أدونيس البطولية تؤدي وظيفة تحذيرية للآخرين، كما سنناقش ذلك في الفصل الثامن.

هوامش

(1) Mary Evans Picture Library.

(2) © The Art Archive/The Louvre/Dagli Orti.

الفصل الخامس

الخرافة والأدب

أخذت العلاقة بين الخرافة والأدب أشكالًا متباينة، وكان أبرز هذه الأشكال استخدام الخرافة في الأعمال الأدبية. ومن الموضوعات المتكررة في المناهج الأدبية، المشي على خطى الشخصيات والأحداث والموضوعات الكلاسيكية في الأدب الغربي تباعًا؛ ابتداءً من آباء الكنيسة، الذين استعانوا بالميثولوجيا الكلاسيكية فيما كانوا يحاربون الوثنية، ومرورًا ببترارك، وبوكاشيو، ودانتي، وتشوسر، وسبنسر، وشكسبير، وميلتون، وجوته، وبايرون، وكيتس، وشيلي، ثم جويس، وإليوت، وجيد، وكوكتو، وأنويه، ويوجين أونيل. وجرى تطبيق الأسلوب نفسه مع خرافات الكتاب المقدس؛ إذ كان يتم قراءة مجموعتَي الخرافات بالتبادل حرفيًّا ورمزيًّا، وكان يُعاد ترتيب أحداثهما، بل وسردهما مجددًا بصورة مختلفة جذريًّا. ويمكن العثور على هذه الخرافات في جميع أنواع الأدب، بما في ذلك الموسيقى والفيلم. وقد استخدم فرويد الشخصيتين أوديب وإلكترا للإشارة إلى أعمق الدوافع الإنسانية، كما اقترض من الأطباء النفسيين شخصية نارسيسوس للإشارة إلى حب الذات.

يحقق شيوع الميثولوجيا الكلاسيكية أو الوثنية إنجازًا يفوق ما تحققه ميثولوجيا الكتاب المقدس؛ إذ استمرت الميثولوجيا الكلاسيكية بعد انهيار الدين الذي كانت جزءًا أصيلًا منه قبل ألفَي عام. في المقابل، استمرت ميثولوجيا الكتاب المقدس في الوجود بدعم من الوجود شبه المهيمن للدين الذي تظل جزءًا منه. وفي الواقع، حُفظت الميثولوجيا الكلاسيكية من خلال الثقافة المتصلة بالدين الذي قضى على الدين الكلاسيكي. وحتى وقت قريب، كان لمصطلح «الوثنية» دلالة سيئة. ويُعد استمرار الميثولوجيا الكلاسيكية — فيما لم يستمر الدين الذي كانت جزءًا منه — رؤية عكسية ساخرة من رؤية تايلور

حول مصير كليهما، على الرغم من أن تايلور يشير إلى استمرار المسيحية، وليس الوثنية، وإلى استمرار المسيحية في ظل العلم الحديث، وليس في ظل أي دين منافس.

الأصل الخرافي للأدب

يتمثل أحد الأشكال الأخرى للعلاقة بين الخرافة والأدب — وهو ما أشرنا إليه بالفعل في الفصل السابق — في نشوء الأدب من الخرافة، وهو أسلوب كان من رواده جين هاريسون وزميلاها العالِمان في الحضارة اليونانية والرومانية القديمة جيلبرت موراي وإف إم كورنفورد. ولنضرب بعض الأمثلة الآن على هذا الأسلوب.

في كتاب «من الطقس إلى الرومانسية»، طبَّقت عالمة القرون الوسطى الإنجليزية جيسي وستون (١٨٥٠–١٩٢٨) النسخة الثانية من نظرية فريزر الطقوسية للخرافة على أسطورة الكأس المقدسة. وقد اتبعت منهج فريزر وذهبت إلى أن خصوبة الأرض، في نظر القدماء والبدائيين على حد سواء، كانت تعتمد على خصوبة الملك نفسه، الذي كان يسكنه إله النبات. ولكن بينما كان الطقس الرئيس في رأي فريزر هو استبدال ملك مريض، كان الهدف من عملية البحث عن الكأس المقدسة هو «إعادة الشباب» للملك في رأي وستون. وكذلك تضيف وستون بعدًا أثيريًّا روحيًّا يتسامى على نموذج فريزر؛ فيتضح أن الهدف من عملية البحث عن الكأس المقدسة هو تحقيق التوحد الروحي مع الإله، وليس فقط الحصول على الغذاء من الإله. وكان ذلك البعد الروحي للأسطورة هو الذي أوحى إلى تي إس إليوت للرجوع إلى وستون في نظم «الأرض الخراب». وبينما لا تختزل وستون أسطورة الكأس المقدسة إلى خرافة وطقس بدائيين، فإنها تُرجعها إليهما. وتعتبر الأسطورة نفسها أدبًا، لا خرافة. ولأن السيناريو الثاني من النظرية الطقوسية للخرافة لفريزر لا يدور حول تمثيل أية خرافة لإله النبات، بل يدور حول حالة الملك الحاكم؛ فإن الخرافة التي تتمخض عنها الأسطورة لا تمثِّل حياة إله كأدونيس، بل تمثل حياة ملك الكأس المقدسة نفسه.

في كتاب «فكرة مسرح»، طبَّق فرانسيس فيرجسون (١٩٠٤–١٩٨٦)، وهو ناقد مسرحي أمريكي مرموق، النسخة الثانية من النظرية الطقوسية للخرافة لفريزر على التراجيديا ككل كجنس أدبي. ويرى فيرجسون أن قصة المعاناة والخلاص من الخطيئة التي يعيشها بطل المأساة تُستقى من نسخة نظرية فريزر الخاصة بقتل الملك واستبداله. على سبيل المثال، يجب على أوديب، ملك طيبة، التضحية بعرشه، وليس بحياته، لصالح

رعاياه. ولا يتوقف البلاء إلا من خلال تخلي الملك عن عرشه. ولكن في رأي فيرجسون، وكذلك وستون، لا يعتبر التجديد المطلوب بدنيًّا قدر ما هو روحي، وكما يرى فيرجسون، يسعى أوديب إلى التجديد لنفسه وللآخرين.

يهتم فيرجسون أكثر من معظم علماء النظرية الأدبية الطقوسية للخرافة الآخرين بالناتج؛ أي الدراما، قدر ما يهتم بالمصدر؛ أي الخرافة والطقس. حتى إنه ينتقد هاريسون، ومواري بصورة خاصة، بسبب تفسير معنى التراجيديا من منظور قتل الملك الذي طرحه فريزر بدلًا من تفسيره مثلًا من منظور موضوع التضحية بالذات. وفي رأي فيرجسون، وكذلك وستون، يقدِّم السيناريو الذي تطرحه نظرية فريزر الخلفية للأدب باعتباره خرافة وطقسًا وليس أدبًا.

في كتاب «تشريح النقد»، يرى الناقد الأدبي المشهور نورثروب فراي (١٩١٢–١٩٩١) أن جميع أجناس الأدب — وليس جنسًا واحدًا — مُستقاة من الخرافة، خاصةً خرافة حياة البطل. ويربط فراي بين دورة حياة البطل ودورات أخرى عديدة، منها الدورة السنوية للفصول، والدورة اليومية للشمس، والدورة الليلية للحلم والاستيقاظ. ويستلهم فراي الربط بين دورة حياة البطل ودورات الفصول من فريزر، وربما يستلهم الارتباط مع دورة الشمس من ماكس مولر، وهو ما لا يعزيه أبدًا إليه، ويستلهم الارتباط مع الحلم والاستيقاظ من يونج، وربما يستلهم ارتباط الفصول مع البطولة من رَجْلان — الذي سنتناول إسهامه بعد قليل — غير أن فراي لم يعزِ إلى رَجْلان أيضًا هذا الارتباط. ويقدِّم فراي نمطه البطولي الخاص الذي يطلق عليه «البحث–الخرافة»، وهو يتألف من أربعة مراحل رئيسة: ميلاد البطل، ونصره، وعزلته، وهزيمته.

يقابل كل جنس رئيس في الأدب في وقت واحد فصلًا من فصول السنة، ومرحلة في اليوم، ومرحلة في الوعي، والأدهى من كل ذلك مرحلة في الخرافة البطولية؛ فتقابل الرومانسية في وقت واحد الربيع، وشروق الشمس، والاستيقاظ، وميلاد البطل؛ وتقابل الكوميديا الصيف، ومنتصف النهار، والوعي اليقظ، وانتصار البطل؛ وتقابل التراجيديا الخريف، وغروب الشمس، وأحلام اليقظة، وعزلة البطل؛ ويقابل الهجاء الشتاء، والليل، والنوم، وهزيمة البطل. ولا تقتصر الأجناس الأدبية على مقابلة الخرافة البطولية فقط، بل تستقي منها أيضًا. وتستقي الخرافة نفسها من الطقس، من نسخة النظرية الطقوسية للخرافة لفريزر التي يُقتل فيها الملوك ويُستبدلوا.

ومثل معظم علماء النظرية الأدبية الطقوسية للخرافة، لا يختزل فراي الأدب إلى خرافة. على النقيض من ذلك، فهو يصر بحزم أكثر من غيره على استقلال الأدب. ومثل فيرجسون، لا ينتقد فراي موراي وكورنفورد على تنظيرهم حول الأصل الطقوسي الخرافي للتراجيديا (موراي) والكوميديا (كورنفورد) — وهو موضوع غير أدبي — بل على تفسير معنى كليهما باعتباره تمثيلًا لسيناريو فريزر من النظرية الطقوسية للخرافة التي ترى في الخرافة نموذج قتل الملك، وهو الموضوع الأدبي.

على الجانب الآخر، يستعين فراي بفريزر ويونج لمساعدته في استخلاص معنى الأدب، وليس أصله فقط؛ وذلك لأنه يعتبر أعمالهما الرئيسة أعمال نقد أدبي ولا تقع في صميم أعمال الأنثروبولوجيا أو علم النفس حصريًّا:

> إن الإثارة التي يخلقها كتاب «الغصن الذهبي» وكتاب يونج حول رموز الرغبة الجنسية [«رموز التحول» (أعمال يونج المجمعة، المجلد الخامس)] في نفوس النقاد الأدبيين ... تعتمد ... على حقيقة أن هذه الكتب تعتبر بصورة أساسية دراسات في النقد الأدبي ... ولا يدور كتاب «الغصن الذهبي» حول ما فعله الناس في زمن سحيق بدائي، بل حول ما يفعله الخيال الإنساني عندما يحاول التعبير عن نفسه تجاه الأسرار الكبرى؛ أسرار الحياة والموت والحياة الآخرة.
>
> (فراي، «أنماط الأدب الأصلية»، ص١٧؛
> «رمزية اللاوعي»، ص٨٩)

بالمثل، «لا يعتبر» كتاب يونج «علم النفس والخيمياء» (أعمال يونج المجمعة، المجلد الثاني عشر)، الذي ينتقيه فراي أيضًا، «مجرد كتاب مقبول يقدِّم ما يشبه العلم الميت [الخيمياء] وأحد الكتب الكثيرة التي تنتمي إلى مدارس علم النفس بفيينا، بل يبين هذا الكتاب قواعد الرمزية الأدبية، التي يعدها كل طلاب الأدب الجادين من الأهمية بمكان وآسرة للغاية.»

ولا شك أن فراي يمضي بعيدًا في توصيف فريزر ويونج على أنهما في الأصل جامعا أساطير أكثر من كونهما منظِّرَين. ويهدف كل من فريزر ويونج إلى بيان أصل الخرافة ووظيفتها، وليس فقط معناها، كما يقدِّمان «القواعد» الذي يعرضانها كبراهين، وليس كمجموعة من الرموز. ويزعم فريزر وقوع عملية قتل الملك الطقوسية في الواقع، حتى

لو جرى التخفيف منها لاحقًا بجعلها مجرد دراما. ويزعم يونج أن الأنماط الأصلية موجودة بالفعل في العقل، بل وفي العالم الواقعي.

ونظرًا لأن فراي يربط بين الخرافة والأدب ربطًا وثيقًا، دون اختزال الأدب إلى خرافة، فإن نقده الأدبي يسمى بصورة ملتبسة «نقد الخرافة»، الذي يعتبر هو أحد أكبر ممارسيه. بالمثل، يُطلق على نقده الأدبي على نحو شائع «نقد الأنماط الأصلية»؛ حيث إنه في إطلاق مصطلح «أنماط أصلية» على الأجناس الأدبية ببساطة، يُشار إليه خطأً بأنه ينتمي إلى مدرسة يونج، فضلًا عن الإشارة المغلوطة إليه بأنه من كبار ممارسي نقد الأنماط الأصلية. ولزيادة هذا الالتباس تعقيدًا، يوجد نقاد أدبيون من أتباع يونج قلبًا وقالبًا يُطلق عليهم بحق نقاد الأنماط الأصلية، بدءًا من مود بودكين في كتاب «الأنماط الأصلية في الشعر». ومرة أخرى، لزيادة الالتباس تعقيدًا أكبر، هناك نقاد جاءوا بعد يونج يطلقون على أنفسهم «علماء نفس الأنماط الأصلية» بدلًا من أتباع يونج. ويعتبر أبرز أمثلة هؤلاء جيمس هلمان وديفيد ميلر، اللذان كتبا بغزارة عن الخرافة.

في «العنف والمقدس» وأعمال أخرى، يقدِّم رينيه جيرار، الذي تناولنا نظريته في الفصل السابق، نموذجًا للفصل الحاد بين الخرافة والأدب. ومثل فيرجسون وفراي، ينتقد جيرار هاريسون وموراي على دمج الخرافة والطقس مع التراجيديا، كما ينتقدهما نقدًا أكبر لترويض التراجيديا. فهاريسون وموراي يريان أن دور الخرافة يقتصر على «وصف» الطقس كما يراه فريزر، ولا تفعل التراجيديا سوى «إضفاء الصبغة الدرامية عليه». الأسوأ من ذلك أن التراجيديا تحول حدثًا حقيقيًّا إلى مجرد موضوع. ومن منظور جيرار، «تبرر» الخرافة الطقس، فيما «تكشف» التراجيديا، كما هي الحال في مسرحية سوفوكليس التي تدور حول أوديب، «عن الحقيقة». في المقابل، يُوجَّه نقد جيرار نحو السيناريو الثاني من النظرية الطقوسية للخرافة، لفريزر، الذي يُقتل الملك فيه؛ ولذا يلجأ هاريسون وموراي إلى السيناريو الأول من نظرية فريزر الذي يلعب الملك فيه دور إله الإنبات فقط. ووفق تلك النسخة، بينما يموت الإله لا يموت الملك، وربما يموت الإله دون أن يُقتل، كما الحال مع رحلة أدونيس السنوية إلى حادس. ويعتبر انتقاد جيرار لهاريسون وموراي، بل ولفريزر بصورة جزئية — بأنهم يتغاضون عن القتل الإنساني الذي يعتبر مكونًا أساسيًّا في جميع التراجيديا — انتقادًا جانبه الدقة بصورة مخزية.

الخرافة كقصة

تمثل ملمح آخر للخرافة باعتبارها أدبًا في التركيز على قصة شائعة، فلا يوجد أي ذكر في طرح تايلور أو فريزر للخرافة باعتبارها قصة، (وسأستخدم هنا مصطلح «قصة» بدلًا من «سرد»؛ المصطلح الأكثر تفضيلًا اليوم.) ولا يتعلق الأمر بأن تايلور أو فريزر قد ينكران اعتبار الخرافة قصة، بل بأن كليهما يعتبران الخرافة تفسيرًا سببيًّا للأحداث التي تقع فتأخذ صورة قصة. وتتطلب المقابلة بين الخرافة والعلم التقليل من أهمية الخرافة كقصة والتأكيد على أهمية المحتوى التفسيري. وبطبيعة الحال، تقص الخرافة بالنسبة إلى تايلور وفريزر «قصة» كيف صار هيليوس مسئولًا عن الشمس، وكيف يمارس هذه المسئولية، بينما ينصب اهتمام كليهما على المعلومات نفسها، لا الطريقة التي يجري توصيلها بها. كما يتم تجاهل الاعتبارات الأدبية التقليدية، مثل التوصيف، والوقت، والصوت، ووجهة النظر، واستجابة القارئ، كما الحال في تحليل أي قانون علمي.

ونظرًا لأن الخرافة في رأي تايلور وفريزر تهدف إلى تفسير أحداث متكررة، فإنها يمكن إعادة صياغتها كقانون. على سبيل المثال، عندما يسقط المطر، فهو يسقط نظرًا لأن إله المطر قرر ذلك، وللسبب نفسه دومًا. وعندما تشرق الشمس، فهي تشرق نظرًا لأن إله الشمس قرر أن يستقل عربته، التي تلتصق بها الشمس، وأن يقود عربته عبر السماء، وللسبب نفسه دومًا. فقدر ما يعتبر فريزر الآلهة رموزًا للعمليات الطبيعية، فإن الخرافة التي جرى إعادة صياغتها ستؤدي فقط وظيفة وصفية وليست تفسيرية: فستقول الخرافة ببساطة إن المطر يسقط (بانتظام أم لا) أو إن الشمس تشرق (بانتظام) دون أن تقدِّم «سببًا».

وفي رأي تايلور بصورة خاصة، الذي يفسر الخرافة حرفيًّا، تعتبر الخرافة بعيدة كل البعد عن كونها أدبًا، ولا يعتبر تناول الخرافة باعتبارها أدبًا إلا تقليلًا من شأنها، وذلك يحدث بتحويل مزاعم حقيقتها التفسيرية إلى مجرد توصيفات شعرية منمقة. وبينما يرى فراي وآخرون أن الأدب غير قابل للاختزال إلى خرافة، يرى تايلور أن الخرافة غير قابلة للاختزال إلى أدب. وبعد فترة الحداثة، التي أُعيد فيها توصيف الطروح في جميع المجالات، بما فيها العلم والقانون، في صورة قصص، يعتبر عدم اكتراث تايلور بالجانب القصصي للخرافة ملحوظًا.

لا يعتبر فصل تايلور للخرافة عن القصة أقل وضوحًا عند النظر إليه من وجهة نظر الناقد الأدبي الأمريكي كينيث بيرك (١٨٩٧–١٩٩٣). ففي كتاب «بلاغة الدين» بصفة خاصة، يرى بيرك أن الخرافة هي الصورة المتحولة لما وراء الطبيعة إلى قصة. وتعبِّر الخرافة رمزيًّا، وفق الأولوية الزمنية، عما لا يستطيع البدائيون التعبير عنه حرفيًّا: أي أولوية ما وراء الطبيعة. وفي عبارة بيرك المشهورة، الخرافة هي «مماطلة على الجوهر». على سبيل المثال، تضع قصة الخلق الأولى في سفر التكوين في صورة ستة أيام ما يعتبر في حقيقة الأمر «تصنيفًا» للأشياء الموجودة في العالم إلى ست فئات:

> بناءً عليه، بدلًا من قول «وذلك يتمم القسم الأول الكبير، أو التصنيف، لموضوعنا»، نقول: «وَكَانَ مَسَاءٌ وَكَانَ صَبَاحٌ يَوْمًا وَاحِدًا».
>
> (بيرك، «بلاغة الدين»، ص٢٠٢)

بينما تمثل الخرافة بالنسبة إلى بيرك في نهاية المطاف تعبيرًا عن حقائق خالدة، فإنها لا تزال تعبِّر عن الحقائق الخالدة في صورة قصة، بحيث إذا برزت الحاجة إلى استخلاص المعنى من الشكل القصصي، لا تزال القصة هي ما يجعل الخرافة خرافة. ويشبه بيرك هنا ليفي-ستروس، الذي سيجرى تناول أسلوبه في التعاطي مع الخرافة باعتبارها قصة في الفصل السابع. وما يسميه بيرك «جوهر»، يُطلق ليفي-ستروس عليه اسم «بنية».

أنماط الخرافة

بينما تتسم الخرافات بصورة عامة بالتنوع على نحو يحول دون تحديد حبكة مشتركة بينها، فإنه جرى تقديم حبكات مشتركة لأنواع محددة من الخرافات، وهي غالبًا الخرافات التي تتمحور حول بطل. وقد أظهرت أقسام الخرافات الأخرى مثل خرافات الخلق، والطوفان، والفردوس، والمستقبل، تنافرًا كبيرًا فيما بينها إلا في اشتراكها في ملامح كبرى. ويرى تايلور أنه بينما تدور الخرافات حول طريقة اتخاذ الإله لقرار بوقوع حدث طبيعي، فإنها لا تدور حول صورة الإله أو طريقة تصرفه. وفي تركيزه أكثر على آلهة النبات، يشير فريزر إلى أن الآلهة تموت ثم تنبعث، دون ذكر كيفية حدوث أي من ذلك.

وبالرجوع إلى عام ١٨٧١، يرى تايلور نفسه — متحولًا بصورة مدهشة ووجيزة من تناول خرافات الآلهة إلى خرافات الأبطال — أنه في كثير من خرافات الأبطال، يُتخلى عن البطل عند ميلاده، ثم ينقذه أشخاص أو حيوانات أخرى، ثم ينشأ ليصبح بطلًا قوميًّا. وكان تايلور يسعى إلى وضع نمط مشترك، وليس إلى تطبيق نظريته حول أصل ووظيفة وموضوع الخرافات بصورة عامة على خرافات الأبطال. في المقابل، يلجأ تايلور إلى تناسق النمط للزعم بأنه مهما كان أصل أو وظيفة أو موضوع خرافات الأبطال، فإن هذه الجوانب جميعًا يجب أن تتطابق في جميع خرافات الأبطال بحيث تبرر التشابه في الحبكة فيها:

> يتيح التعامل مع الخرافات المتشابهة التي تأتي من مناطق مختلفة — من خلال تنظيمها في مجموعات مقارنة كبيرة — تعقُّب طريقة عمل العمليات التخيلية المتكررة في الميثولوجيا من خلال التناسق الواضح للقانون العقلي …
>
> (تايلور، «الثقافة البدائية»، المجلد الأول، ص٢٨٢)

بينما يعزي فراي الخرافة إلى الخيال الجامح، يعزي تايلور الخرافة إلى الخيال الخاضع لقيود معرفية صارمة، وهو ما يُعد استباقًا لما يُعرف اليوم باسم علم النفس الإدراكي.

في عام ١٨٧٦، استخدم الأكاديمي النمساوي يوهان جورج فون هان أربع عشرة حالة للدفع بأن جميع حكايات الأبطال «الآرية» تتبع صيغة «تخلٍّ وعودة» أكثر شمولًا مما في نظرية تايلور. ففي كل حالة من هذه الحالات، يُولد البطل ولادة غير شرعية، وخوفًا من نبوءة تحوله إلى شخص عظيم في المستقبل يتخلى عنه أبوه، وتنقذه الحيوانات، ويربيه زوجان متواضعا الحال، ويخوض غمار الحروب، ويعود إلى الديار منتصرًا، ويهزم مضطهديه، ويحرر أمه، ويصبح ملكًا، ويبني مدينة، ويموت شابًّا. وعلى الرغم من أن فون هان خبير في الخرافات التي تدور حول الشمس، فإنه يحاول، على غرار تايلور، وضع نمط لخرافات الأبطال. ولو أن فون هان تقدم في طرحه منظرًا حول الحكايات، ربما كانت ستعتمد نظريته على القاسم المشترك في الحبكة.

بالمثل، في عام ١٩٢٨، سعى عالم التراث الشعبي الروسي فلاديمير بروب إلى بيان أن الحكايات الخرافية الروسية تتبع حبكة مشتركة ينطلق فيها البطل في مغامرة ناجحة، وعند عودته يتزوج ويحصل على العرش. ويتفادى نمط بروب ذكر ميلاد وموت البطل.

وعلى الرغم من ماركسيته، لا يحاول بروب في مرحلته الشكلية المبكرة طرح ما يزيد عما طرحه تايلور وفون هان؛ ألا وهو وضع نمط مشترك لقصص الأبطال. وتارة أخرى نؤكد على أن أي إسهام نظري من المفترض أنه كان يعتمد على القاسم المشترك في الحبكة.

من بين العلماء الذي نظَّروا حول الأنماط التي وضعوها لخرافات الأبطال مَن هم أكثر أهمية من غيرهم، أمثال المحلل النفسي الفييني أوتو رانك (١٨٨٤–١٩٣٩)، وجامع الأساطير الأمريكي جوزيف كامبل (١٩٠٤–١٩٨٧)، وعالم التراث الشعبي الإنجليزي اللورد رَجْلان (١٨٨٥–١٩٦٤). فرغم أن رانك انفصل إلى غير عودة عن سيجموند فرويد، إلا أنه وقت تأليف كتاب «خرافة ميلاد البطل» كان تابعًا له. وبينما لم يكن كامبل تابعًا ليونج بصورة كاملة، إلا أنه كتب «البطل ذو الألف وجه» وكأنه توءَمه الروحي. وقد كتب رَجْلان «البطل ذو الألف وجه» مرتديًا عباءة فريزر. ولسوف نتناول أعمال رانك وكامبل تفصيلًا في الفصل التالي، حول الخرافة وعلم النفس. ولنأخذ رَجْلان هنا مثالًا على مركزية الحبكة.

اللورد رَجْلان

يطبِّق رَجْلان النسخة الثانية من النظرية الطقوسية للخرافة لفريزر على خرافات الأبطال. وبينما يُماهي فريزر بين الملك وإله النبات، يماهي رَجْلان بدوره بين الملك والبطل. ومن منظور فريزر، ربما يعتبر استعداد الملك للموت من أجل الجماعة عملًا بطوليًّا، غير أن رَجْلان يعطي الملك مباشرةً لقب البطل. ويقدِّم فريزر نمطًا بسيطًا لخرافة الإله؛ متمثلًا في موت الإله ثم انبعاثه. بيد أن رَجْلان يقدِّم نمطًا مفصلًا مؤلفًا من اثنتين وعشرين خطوة لخرافة البطل، وهو نمط يطبِّقه بعد ذلك على إحدى وعشرين خرافة. في المقابل، لا يقف رَجْلان عند هذا الحد، بل يربط بين الخرافة والطقس. تذكَّر أنه في النسخة الثانية من نظرية فريزر لم يكن الطقس الممثل هو خرافة موت وانبعاث الإله، بل نقل روح الإله من ملك إلى آخر. ولا توجد خرافة في ذلك في حقيقة الأمر على الإطلاق. فيطابق رَجْلان، من خلال جعل جوهر خرافات الأبطال فقدان العرش وليس الحصول عليه، بين خرافة البطل وطقس فريزر المتمثل في التخلص من الملك. ويقابل الملك في الخرافة الذي يفقد عرشه ثم حياته لاحقًا، الملك في الطقس الذي يفقد كليهما مرة واحدة. ولا تُعد الخرافة التي يربطها رَجْلان بالطقس خرافة عن الإله، بل إنها خرافة عن البطل، الذي يكون شخصية أسطورية يُتوقع من الملوك الفعليين تقليده في إيثاره. وبصورة أدق

إذن لا تمثل الخرافة نص الطقس، كما هي الحال في السيناريو «الأول» من النظرية الطقوسية للخرافة لفريزر، قدر ما تمثل مصدر إلهام للطقس.

نمط رَجْلان لخرافة البطل، من كتاب «البطل»

(١) أم البطل عذراء ومن عائلة ملكية؛

(٢) أبو البطل ملك؛

(٣) عادةً أحد الأقرباء من الدرجة الأولى لأمه، لكن

(٤) ظروف حمله غير طبيعية،

(٥) وهو مشهور أيضًا باعتباره ابن إله.

(٦) وعند ميلاده، يتعرض لمحاولة القتل، عادة من أبيه أو جده لأمه، لكنه

(٧) ينتقل سحريًّا إلى مكان آخر،

(٨) ويتولى تربيته والدان بديلان في بلد بعيد.

(٩) لا نعرف شيئًا عن طفولته، لكن

(١٠) عند بلوغه سن الرجولة يعود أو يذهب إلى مملكته المستقبلية.

(١١) بعد تحقيق انتصار على الملك و/أو أحد العمالقة؛ تنين، أو وحش بري،

(١٢) يتزوج من أميرة، عادةً ابنة الملك السابق،

(١٣) ويصبح ملكًا.

(١٤) يحكم المملكة دون أية منغصات،

(١٥) ويسن القوانين، لكن

(١٦) يفقد تفضيل الآلهة له و/أو رعيته،

(١٧) ويُخلع من عرشه ويُطرد من المدينة، وبعدها

(١٨) يموت في ظروف غامضة،

(١٩) عادةً فوق قمة تل.

(٢٠) لا يخلفه أبناؤه، إن وجدوا.

(٢١) ولا يواري جثته الثرى، لكن

(٢٢) يُقام له ضريح مقدس أو أكثر.

على عكس أنماط تايلور وبروب، أو رانك أو كامبل، مثلما سنرى، يغطي نمط رَجْلان، مثل نمط فون هان، حياة البطل بأكملها.

يساوي رَجْلان بين بطل الخرافة وإله الطقس. أولًا: يرتبط الملك بالبطل ليكون الإله؛ فالأبطال ملوك، والملوك آلهة. ثانيًا: تعتبر كثير من الأحداث في حياة البطل خارقة، خاصةً النقطتين ٥ و١١. وبينما يجب أن يموت البطل، فإنه يجب أن يتحقق جراء موته عمل إلهي؛ ألا وهو إحياء النباتات. ثالثًا: في كل من الخرافة والطقس، يضمن التخلص من الملك بقاء الجماعة، التي ستموت جوعًا لو لم يمت الملك. وفي كل من الخرافة والطقس يعتبر الملك مخلِّصًا.



شكل ٥-١: دوق ودوقة وندسور يوم زفافهما، يونيو ١٩٣٧، بعد تخلي إدوارد عن العرش.[1]

لا شك أن رَجْلان لا يتوقع على الإطلاق أن يناسب أدونيس هذا النمط. فبينما تبدو النقاط من ١ إلى ٤ منطبقة تمامًا على الخرافة، فإنه لا ينطبق عليها سوى نقاط أخرى

قليلة. على سبيل المثال، هناك محاولة تجري لقتل أم أدونيس، ولكن ليست من محاولة لقتل أدونيس نفسه، على الأقل في البداية (حتى النقطة ٦). وربما يُقال إن أدونيس قد نشأ وتربى على أيدي أبوين بديلين — أفروديت وبرسيفوني — في أرض بعيدة (النقطة ٨)، لكن لم يحدث ذلك لأنه انتقل بصورة سحرية إلى ذلك البلد البعيد (النقطة ٧). الأهم من ذلك أن أدونيس لم يصبح ملكًا قط، ومن ثم لم يكن هناك عرشٌ ليفقده، لكنه فقد حياته، ولم يحدث ذلك أثناء حكمه كملك، أو حتى بينما كان يعيش في المجتمع. ومن بين جميع الأمثلة التي ينتقيها رَجْلان، يعتبر المثال الأكثر ملاءمةً هو مثال أوديب. ومن أبطال الكتاب المقدس ممن قد يناسبون هذا النمط أيضًا شاول الملك. وعلى عكس فريزر، يتحفظ رَجْلان كثيرًا فلا يذكر مثال المسيح. ومن الأمثلة الحديثة التي تناسب نمط رَجْلان مثال الملك إدوارد الثامن ملك إنجلترا، الذي كان جوهر حياته تخليه عن العرش.

إن ما يهمنا في هذا الفصل هو مركزية الحبكة في نظرية رَجْلان. فيستند رَجْلان إلى شيوع الحبكة للدفع بأن معنى خرافات الأبطال يكمن في تلك الحبكة المشتركة، وأن جوهر الحبكة المشتركة هو فقدان العرش، وأن وجود الطقس المصاحب الخاص بقتل الملك يجعل التركيز الشائع في الخرافة على خلع الملك منطقيًّا. ولا تقتصر النظرية الطقوسية للخرافة لرَجْلان على جعل الحبكة هي سيناريو الطقس بل تدفع بنشوء الطقس من الحبكة.

هوامش

(1) © Bettmann/Corbis.

الفصل السادس

الخرافة وعلم النفس

هناك نظريات عديدة في كل مجال معرفي ساهمت في دراسة الخرافة. ففي علم النفس، هيمنت نظريتان على المجال هيمنة شبه كاملة: نظرية الطبيب النمساوي سيجموند فرويد (١٨٥٦–١٩٣٩) ونظرية الطبيب النفسي السويسري سي جي يونج (١٨٧٥–١٩٦١).

سيجموند فرويد

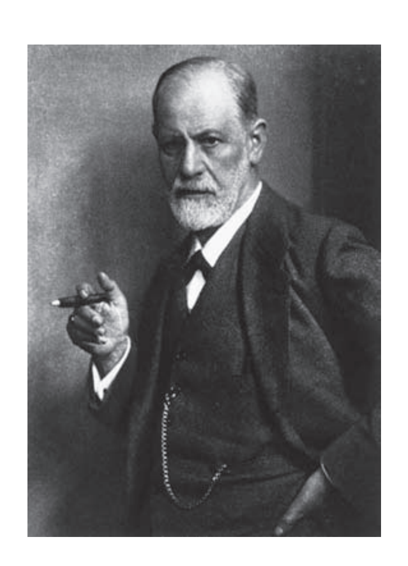
بينما يحلل فرويد الخرافة عبر كتاباته، تقع مناقشته الأساسية لخرافته الرئيسة، خرافة أوديب، في كتاب «تفسير الأحلام» على نحو لائق؛ إذ إن فرويد، وكذلك يونج، يوازيان بين الخرافات والأحلام:

> إذا كانت مسرحية «أوديب ملكًا» تثير مشاعر الجمهور الحداثي بصورة لا تقل عن إثارة مشاعر الجمهور اليوناني المعاصر، فإن تفسير ذلك الوحيد هو أن الأثر الذي تحققه لا يكمن في التناقض بين القدر والإرادة [الحرة] للإنسان، بل يجب البحث عنه في الطبيعة الخاصة للمادة التي تعد مثالًا لهذا التناقض. ولا بد أن ثمة شيئًا [كامنًا] يجعل صوتًا بداخلنا مستعدًا للنطق بإدراك القوة الإجبارية للقدر في مسرحية «أوديب ملكًا» ... ويثير مصيره [أوديب] مشاعرنا لأنه كان من الممكن أن يكون مصيرنا نحن؛ لأن الوحي الإلهي أنزل علينا قبل ميلادنا اللعنة نفسها التي أنزلها على أوديب ... وتقنعنا أحلامنا بأن الأمر كذلك. ويبين لنا الملك أوديب، الذي ذبح أباه لايوس وتزوج أمه يوكاسته، تحقق رغباتنا الطفولية. في المقابل، فإننا، بحظ أكبر من حظه، نجحنا في

الفصل بين رغباتنا الجنسية وبين أمهاتنا، وفي نسيان غيرتنا من آبائنا، قدر استطاعتنا عدم الانزلاق نحو الإصابة بالاضطرابات الانفعالية.

(فرويد، «تفسير الأحلام»
المجلد الرابع، ص٢٦٢-٢٦٣)

على المستوى السطحي أو الظاهري، تروي قصة أوديب جهوده العبثية في الفكاك من مصيره الذي فُرض عليه. في المقابل، على المستوى الأعمق، يريد أوديب أن يفعل ما لا يريد أن يفعله من الناحية الظاهرية. فهو يريد أن يمثِّل «عقدة أوديب». وبذلك، فإن المستوى الظاهري أو الحرفي للخرافة يخفي المعنى الكامن الرمزي. وعلى المستوى الظاهري، يعتبر أوديب الضحية البريئة للقدر، بينما على المستوى الأعمق الكامن يعتبر مذنبًا. وإذا جرى فهم الخرافة بصورة صحيحة، فإنها لا تصوِّر فشل أوديب في التغلب على قدره المحتوم، بل في نجاحه في تحقيق أمتع رغباته.



شكل ٦-١: سيجموند فرويد.[1]

في المقابل، لا يتوقف المعنى الكامن عند هذا الحد، فلا تقتصر الخرافة على أوديب على الإطلاق. وكما أن المستوى الظاهري، الذي يعتبر أوديب فيه ضحية، يخفي مستوًى كامنًا يعتبر فيه أوديب جانيًا؛ فإن هذا المستوى بدوره يخفي مستوًى أكثر كمونًا، يعتبر الجاني الحقيقي فيه هو صانع الخرافة، وأي قارئ تأسره الخرافة. فتدور الخرافة هنا حول تحقق عقدة أوديب في القارئ أو صانع الخرافة من الذكور، وهو الذي يتماهى مع أوديب ومن خلاله يحقق عقدته هو. وفي جوهرها، لا تعتبر الخرافة سيرة بل سيرة ذاتية.

في أي شخص تكمن عقدة أوديب؟ إلى حد ما تكمن في جميع الذكور البالغين، الذين لم ينضج أي منهم تمامًا بحيث يتغلب على رغباته التي أُثيرت لأول مرة في الطفولة. ولكن لا تزال هذه العقدة كامنة في الذكور البالغين المضطربين انفعاليًّا الذين لا يزالون عالقين في مرحلتهم الأوديبية. ولأسباب عديدة، لا يستطيع هؤلاء إشباع رغباتهم بصورة مباشرة. فربما لم يعد آباؤهم أحياء، أو إذا كانوا أحياءً صاروا لا يعدون مصدر تهديد أو جاذبية كما كانوا. إضافة إلى ذلك، لم يكن أكثر الآباء تدليلًا ليوافقوا لأبنائهم على إشباع رغباتهم. وعلى الأرجح سيجري الإمساك بأي ابن ينجح في ذلك ومعاقبته. فضلًا عن ذلك، سيكون الذنب الذي سيشعر به الابن لقتله الأب الذي يحبه قدر ما يكرهه، ولفرض نفسه على أم تقاومه؛ هائلًا. غير أن العقبة الكبرى في تمثيل العقدة هي مسألة أعمق من ذلك بكثير، وهي ألا يعرف المرء أن لديه عقدة في المقام الأول، لأنها قُمعَت.

في ظل هذه الظروف، توفر الخرافة النموذج الأمثل لإشباع الرغبات. وبينما تخفي الطبقات الخارجية للخرافة معناها الحقيقي ومن ثم تحول دون الإشباع، تكشف هذه الطبقات في الوقت نفسه عن ذلك المعنى الحقيقي ومن ثم توفر الإشباع. على أية حال، حتى على المستوى الحرفي، يقتل أوديب أباه ويضاجع أمه، ويفعل ذلك عن غير قصد. فإذا كان أوديب هو الذي يفعل ذلك عن عمد في المستوى التالي — وليس صانع الخرافة أو القارئ — فإن الفعل سيكون متعمدًا. ويكشف المستوى الأعلى إذن، على الرغم من إخفائه المعنى الحقيقي جزئيًّا، عن المعنى في المستوى الأدنى. ويكمن المعنى الحقيقي دومًا في المستوى الأدنى، إلا أنه لا يصل إلا من خلال المستوى الأعلى. ومن خلال توحدهم مع أوديب، يحقق الذكور البالغون المضطربون انفعاليًّا إشباعًا جزئيًّا لرغباتهم الأوديبية المصاحبة لهم منذ وقت طويل دون وعي منهم بوجودها. تمثِّل الخرافة إذن حلًّا وسطًا بين جانب النفس الذي يريد إشباع الرغبات بالكامل، والجانب الآخر الذي لا يريد أن

يعرف أن هذه الرغبات موجودة. وبالنسبة إلى فرويد، تؤدي الخرافة وظيفتها «من خلال» معناها. فتتنفَّس الخرافة عن الرغبات الأوديبية من خلال عرض قصة يجري تمثيل هذه الرغبات فيها رمزيًّا.

من خلال هذه الطرق جميعًا، تقابل الخرافة الأحلام التي — مثل العلم في رأي تايلور وفريزر — تقدِّم نموذجًا يحلل به فرويد ويونج الخرافات. وبالتأكيد، هناك فوارق بين الخرافات والأحلام: فبينما تعتبر الأحلام خاصة، فإن الخرافات عامة؛ وبينما تقتصر الخرافات بالنسبة إلى فرويد على الأشخاص المضطربين انفعاليًّا، فإن الأحلام شاملة للجميع. في المقابل، تعتبر أوجه الشبه بين الخرافات والأحلام من منظور فرويد ويونج أكثر أهمية.

أوتو رانك

توجد التحليلات الفرويدية الكلاسيكية للخرافة في كتاب كارل أبراهام «الأحلام والخرافات» وكتاب أوتو رانك «خرافة ميلاد البطل». وينهج أبراهام ورانك نهج الأستاذ (فرويد) في مقارنة الخرافات بالأحلام — مثلما يشير عنوان كتاب أبراهام — وفي اعتبار أن الإشباع الخفي الرمزي للرغبات الأوديبية المكبوتة والمسيطرة على النفس شعورٌ مصاحب لصانع الخرافة أو القارئ البالغ منذ وقت طويل. في المقابل، يدرس رانك خرافات أكثر ويحللها بمزيد من التفصيل، ويقدِّم حبكة مشتركة، أو نمطًا لفئة واحدة من الخرافات؛ ألا وهي فئة خرافات الأبطال، خاصةً خرافات الأبطال الذكور. ويحلل أتباع فرويد جميع أنواع الخرافات ولا يكتفون بتحليل خرافات الأبطال فقط. ولكن يحوِّل أتباع فرويد الأنواع الأخرى للخرافات إلى خرافات أبطال. ويحوِّل رانك نفسه الميلاد والبقاء إلى إنجازات بطولية. وقد جرى النظر إلى خرافات الخلق باعتبارها خرافات يتحقق فيها إنجاز ولادة العالم من خلال الذكور والإناث على حد سواء.

بالنسبة إلى رانك، الذي ينهج نهج فرويد، تتعامل البطولة مع ما يطلق عليه يونج «النصف الأول للحياة». ويتضمن هذا النصف الأول من الحياة — أي الميلاد، الطفولة، المراهقة، والرجولة المبكرة — ترسيخ المرء لنفسه كشخصية مستقلة في العالم الخارجي. ويتجلى تحقيق الاستقلال بصورة واضحة في الحصول على وظيفة عمل وشريك حياة. ويتطلب الحصول على أي من ذلك الانفصال عن الوالدين والتحكم في الغرائز. ولا يشير الاستقلال عن الوالدين إلى رفضهما بل إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي. بالمثل، لا يشير التحكم

في الغرائز إلى إنكارها بل إلى السيطرة عليها. وعندما قال فرويد إن معيار السعادة يتمثل في القدرة على العمل والحب، فإنه يشير بجلاء إلى غايات النصف الأول من الحياة، الذي يستمر إلى الأبد من وجهة نظره. وتتضمن المشاكل الفرويدية التعلق بأي من الأبوين أو بالغرائز. ويعتبر المرء عالقًا في مستوى طفولي للتطور النفسي عندما لا يزال معتمدًا على أبويه لإشباع غرائزه أو لإشباع غرائزه بطرق تنافي العرف الاجتماعي.

نمط رانك لخرافة البطل، من كتاب «خرافة ميلاد البطل»

ربما تُصاغ القصة البطولية النموذجية نفسها وفق الملخص التالي: البطل هو ابن لأبوين عظيمين، عادةً ابن ملك. يسبق مجيئه إلى الحياة صعوبات، مثل كبح الشهوة، أو الحرمان الجنسي لفترة طويلة، أو الاتصال الجنسي السري بين الوالدين لموانع أو عقبات خارجية. وخلال فترة الحمل أو قبلها، تظهر نبوءة — في صورة حلم أو أمر إلهي — تحذر من ميلاد الطفل، وعادةً ما ينطوي التحذير على مخاطر تهدد الأب (أو من يمثله). وكقاعدة، يجري التخلص من الطفل بإلقائه في المياه أو في صندوق. فينقذ الطفل بعد ذلك حيوانات، أو أشخاص متواضعو الحال (رعاة)، ويرضع الطفل من ثدي أنثى حيوان أو امرأة بسيطة. وبعد أن يكبر، يعثر البطل على والديه العظيمين، بطرق متباينة. فيأخذ البطل ثأره من أبيه، من جانب، ويُعترف به من جانب آخر. وأخيرًا، يحقق البطل مكانةً وأمجادًا.

يقع نمط رانك، الذي يطِّبقه على أكثر من ثلاثين خرافة عن الأبطال، في النصف الأول من الحياة. وفيما يشبه بالكاد نمط يوهان جورج فون هان، الذي جرى الإشارة إليه في الفصل الخامس وهو النمط الذي لم يدرِ به رانك على ما يبدو، ينتقل رانك من مرحلة ميلاد البطل إلى الحصول على «وظيفة».

حرفيًّا، أو عن وعي، يعتبر البطل شخصية تاريخية أو أسطورية مثل أوديب. ويعتبر البطل بطلًا نظرًا لأنه يصعد من العدم إلى العرش. وحرفيًّا، يعتبر البطل ضحية بريئة لأبويه أو للقدر. وعلى الرغم من أن والديه كانا يرغبان في طفل ثم قررا التضحية به فقط لإنقاذ الأب، فإنهما يقرران فعليًّا التضحية به. إذن فانتقام البطل متوقع في ظل هذه الظروف، إذا كان قتل الأب يحدث عن وعي. فمن لن يفكر في قتل شخص يريد قتله؟

ورمزيًّا، أو بصورة غير واعية، يعتبر البطل بطلًا ليس لأنه يجرؤ على الفوز بالعرش بل لأنه يجرؤ على قتل أبيه. وبطبيعة الحال، القتل هنا متعمد، ولا يرجع السبب في ذلك

إلى الأخذ بالثأر بل إلى الإحباط الجنسي؛ إذ رفض الأب أن يُسلم زوجته لابنه، وهذا هو الهدف الحقيقي لمساعي الابن:

> وكقاعدة، يرجع السبب الأعمق غير الواعي بصورة عامة في كره الابن للأب، أو شقيقين بعضهما لبعض، إلى التنافس على الإخلاص في الرعاية وحب الأم.
>
> (رانك، «خرافة ميلاد البطل»، ص٦٦)

ولأنه أفظع من أن يتم مواجهته، يُخفى المعنى الحقيقي لخرافة البطل من خلال قصة مصطنعة تجعل من الأب، وليس الابن، مذنبًا. ويتمثل النمط ببساطة في:

> التماس العذر، فيما يبدو، للمشاعر العدوانية التي يكنها الطفل لأبيه، والتي في هذه الخرافة توجه ضد الأب.
>
> (رانك، «خرافة ميلاد البطل»، ص٦٣)

إنَّ ما يسعى البطل إليه يصاغ في صورة نزاع على السلطة، وليس في زنا محارم. الأدهى من ذلك، يصير البطل — البطل المحدد في الخرافة — طرفًا ثالثًا؛ وليس صانع الخرافة أو أي شخص يتأثر بها. وبالتوحد مع هذ البطل المحدد، يحتفي صانع الخرافة أو القارئ بانتصار البطل احتفاءً غير مباشر، فيما يعبر عن احتفائه هو نفسه في حقيقة الأمر. وبذلك يشير الضمير «هو» إلى البطل الحقيقي للخرافة.

وحرفيًّا، تصل الخرافة إلى نقطة الذروة عند اعتلاء البطل العرش. ورمزيًّا، يحصل البطل على رفيقة أيضًا. وربما يستخلص المرء إذن أن الخرافة تعبِّر بذكاء عن الهدف الفرويدي للنصف الأول من الحياة. وفي واقع الأمر، تعبِّر الخرافة عن العكس تمامًا. فلا تتمثل الرغبة المُشبعة في انفصال المرء عن والديه وعن غرائزه الخارجة عن العرف الاجتماعي بل، على العكس، في أكثر العلاقات حميمية مع والدَي المرء وفي أكثر الغرائز خروجًا على العرف الاجتماعي: قتل الأب وزنا المحارم، إن لم يكن الاغتصاب. ولا يشير استيلاء المرء على وظيفة الأب والانقضاض على أمه إلى الاستقلال التام عنهما.

وبينما يكون صانع الخرافة أو القارئ إنسانًا بالغًا، فإن الرغبة التي جرى التنفيس عنها بالخرافة لا تكشف إلا عن طفل لا يتجاوز عمره ثلاث أو خمس سنوات:

> يصنع البالغون الخرافات، إذن، من خلال التقهقر إلى خيالات الطفولة، ويُعزى للبطل الفضل بسبب التاريخ الطفولي الشخصي لصانع الخرافة.
>
> (رانك، «خرافة ميلاد البطل»، ص٧١)

ويكمن الخيال في إشباع الرغبة الأوديبية لقتل والد المرء بغرض الوصول إلى والدته. فتُشبع الخرافة رغبة لا يتجاوزها أبدًا البالغ الذي يخترعها أو يستخدمها. ويعتبر ذلك البالغ طفلًا أبديًّا من الناحية النفسية. وفي ظل عدم تطور أنا قوية تتحكم في غرائزه، يعتبر هذا البالغ مضطربًا انفعاليًّا:

> هناك فئة محددة من الأشخاص، الذين يُطلق عليهم المضطربون انفعاليًّا، أظهروا من خلال تحليلات فرويد بقاءهم أطفالًا، إلى حد ما، وإن بدوا ناضجين.
>
> (رانك، «خرافة ميلاد البطل»، ص٥٨)

بما أن الطفل لا يستطيع التغلب على أبيه، يتخيَّل صانع الخرافة نضجه بما يكفل له القيام بذلك. باختصار، لا تعبِّر الخرافة عن الهدف الفرويدي للنصف الأول من الحياة، بل عن هدف الطفولة المستدام الذي يمنع المرء من تحقيقه.

ومن غير ريب، إن إشباع الرغبة الأوديبية رمزي أكثر منه حرفيًّا، مستتر أكثر منه علنيًّا، غير واع أكثر منه واعًا، عقلي أكثر منه بدنيًّا، وغير مباشر أكثر منه مباشرًا. ومن خلال التوحد مع البطل المحدد، يمثِّل صانع الخرافة أو قارئها في عقله أفعالًا لا يجرؤ على القيام بها في العالم الواقعي. حتى إن الأفعال الأوديبية للبطل «المحدد» تُعد مستترة؛ إذ إن النمط البطولي يعمل على المستوى الظاهر أو بالقرب منه، وليس على المستوى المستتر. في المقابل، تحقق الخرافة إشباعًا ما، بل تحقق أفضل إشباع ممكن في ضوء الصراع بين دوافع وأخلاقيات الشخص المضطرب انفعاليًّا. ويقارن رانك بين هذا الشخص المضطرب انفعاليًّا، الذي قمع دوافعه ومن ثم يحتاج إلى التنفيس عنها بصورة

غير مباشرة، وبين «الشخص المنحرف جنسيًّا»، الذي يحقق دوافعه ومن ثم لا يحتاج على الأرجح إلى وسيلة وسيطة مثل الخرافة لإشباع رغباته.

جاكوب أرلو

تغير الاتجاه السائد في التحليل النفسي كثيرًا منذ ظهور كتاب رانك «خرافة ميلاد البطل». ويرى المحللون النفسيون المعاصرون مثل الأمريكي جاكوب أرلو (١٩١٢–٢٠٠٤) أن الخرافة تسهم في التطور الطبيعي للأشخاص، وليس في ترسيخ الاضطراب الانفعالي، وقد أرشدهم في هذه الرؤية تطور علم نفس الأنا، الذي وسَّع نطاق التحليل النفسي من الشخصية غير الطبيعية إلى الشخصية الطبيعية. وفي رأي هؤلاء، تساعد الخرافة على النضج بدلًا من البقاء طفلًا، كما هي حال بيتر بان. وتحث الخرافة على التكيف مع العالمين الاجتماعي والمادي بدلًا من الهروب الطفولي منهما. وبينما لا تزال الخرافة تعمل على إشباع رغبات الهُو (ذلك الجزء من العقل الذي تنشأ منه الدوافع الغريزية)، فإنها تؤدي بصورة أكبر وظائف الأنا؛ الدفاع والتكيف، والأنا العليا؛ نكران الذات. إضافة إلى ذلك، تفيد الخرافة الجميع من منظور أتباع فرويد المعاصرين، ولا تقتصر فقط على المضطربين انفعاليًّا. وباختصار، ينظر أولئك إلى الخرافة بصورة إيجابية بدلًا من النظر إليها بصورة سلبية مثل أتباع فرويد الكلاسيكيين. ونقلًا عن أرلو:

> يسهم التحليل النفسي إسهامًا أكبر في مجال دراسة الميثولوجيا من [مجرد] إظهار الرغبات، من خلال الخرافات، التي تدور في تفكير المرضى اللاواعي. وتعتبر الخرافة نوعًا خاصًّا من الخبرة الجماعية، فتمثل شكلًا خاصًّا من أشكال الخيال المشترك، كما تعمل على جذب الفرد لإقامة علاقات مع أعضاء جماعته الثقافية بناءً على حاجات مشتركة بعينها. ومن ثم، يمكن دراسة الخرافة من وجهة نظر وظيفتها في تحقيق التكامل النفسي، فيما يتعلق بكيفية أداء دورها في إبعاد مشاعر الذنب والقلق، وكيف تمثل وسيلة للتكيف مع الواقع ومع الجماعة التي يعيش الفرد بين أفرادها، وكيف تؤثر في تبلور الهوية الفردية وتشكيل الأنا العليا.
>
> (أرلو، «علم نفس الأنا ودراسة الميثولوجيا»، ص٣٧٥)

وبينما تشبه الخرافات الأحلام في رأي أتباع فرويد الكلاسيكيين، فإنها لا تشبه الأحلام من منظور أتباعه المعاصرين. وفيما لا تزال الأحلام تعمل على إشباع الرغبات، فإن الخرافة تعمل على إنكار الرغبات أو التسامي بها. ويرى أتباع فرويد الكلاسيكيون أن الخرافات تُعد أحلامًا عامة، غير أنها في منظور أتباعه المعاصرين تعمل على التآلف مع الآخرين «نظرًا لأنها» عامة.

برونو بتلهايم

في كتابه الأكثر مبيعًا، «استخدامات السحر»، يتفق المحلل الفرويدي المعروف برونو بتلهايم (١٩٠٣–١٩٩٠)، نمساوي المولد وأمريكي الإقامة، مع أرلو في كثير من أطروحاته، بيد أن كتابه يدور حول الحكايات الخرافية «وليس» حول الخرافات، التي يضعها في مقابل الحكايات الخرافية بطريقة مثيرة ويفسرها بطريقة فرويدية كلاسيكية. ويميل أتباع فرويد الكلاسيكيون إلى النظر إلى الخرافات والحكايات الخرافية باعتبارها متشابهة، مثلما يعتبرون الخرافات والأحلام متشابهة. وبينما يضع أتباع فرويد المعاصرون الخرافات في مقابل الحكايات الخرافية، فإنهم يفضلون الخرافات عنها، حيث يرون أن الخرافات تخدم الأنا أو الأنا العليا، بينما تخدم الحكايات الخرافية الهُو. (ولا يُستثنى من أتباع فرويد الكلاسيكيين في تشبيه الخرافات بالحكايات الخرافية إلا عالم الأنثروبولوجيا المجري جيزا روهيم [١٨٩١–١٩٥٣]، الذي يضع الخرافات في مقابل الحكايات الخرافية، أو الحكايات الشعبية، بطريقة تنبئ عن أسلوب أرلو في مقاربته لاحقًا.)

يفعل بتلهايم عكس ما يفعله أرلو تمامًا. فمما لا شك فيه أنه لا يعتبر الخرافات إشباعًا للرغبات، غير أنه يكرر أطروحات أرلو، فيرى أن:

> الخرافات عادةً ما تقحم متطلبات الأنا العليا في صراع مع الأفعال التي يحركها جزء الهُو، ومع رغبات الأنا لحفظ النفس.
>
> (بتلهايم، «استخدامات السحر»، ص٣٧)

في المقابل، يرى بتلهايم، على خلاف أرلو، أن الأنا العليا الخرافية لا تتسم بأية مرونة، حتى إنها تجعل عملية النضج التي تتبناها مستحيلة التحقيق. وبينما تدعو الحكايات

الخرافية — شأنها شأن الخرافات — إلى تحقيق النضج، فإنها تفعل ذلك بصورة أكثر رفقًا؛ ومن ثم تنجح فيما تفشل فيه الخرافات. ففي الخرافات، ينجح الأبطال، الذين هم عادةً آلهة؛ لأنهم استثنائيون. أما في الحكايات الخرافية، يعتبر الأبطال أشخاصًا عاديين يُلهم نجاحهم الآخرين لتقليدهم. باختصار، بينما ينتهي المطاف بالخرافات في رأي بتلهايم بعرقلة النمو النفسي، تدعم الحكايات الخرافية النمو النفسي.

آلان دندس

لم يرفض جميع أتباع فرويد المعاصرين الأسلوب الكلاسيكي في تناول الخرافة؛ إذ اتبع عالم التراث الشعبي الأمريكي البارز آلان دندس (الذي وُلد عام ١٩٣٤) النمط القديم بجرأة وتحدٍّ. ففي رأيه، تشبع الخرافة الرغبات المكبوتة بدلًا من إنكارها أو التسامي بها. فيكتب:

> يعتبر محتوى التراث الشعبي ... غير واعٍ إلى درجة كبيرة؛ بناءً عليه، فإنه يمثل الهُو، وليس الأنا، في الغالب الأعم. ومن هذا المنظور، لا يستطيع علم نفس الأنا أن يلقي الضوء على معظم محتوى التراث الشعبي.
>
> (دندس، «الدراسة النقدية للعادات»، صxii)

يستمتع دندس بالكشف عن الرغبات الخفية المخالفة للأعراف الاجتماعية التي تنفس عنها الخرافات؛ وهي رغبات تتضمن ممارسة الجنس الشرجي، والعلاقات الأوديبية، والعلاقات السوية، والعلاقات المثلية، وفي بعض الأوقات تشمل الرغبات موضوعات غير جنسية على الإطلاق.

رانك منفصلًا عن فرويد

بينما كان فرويد مستعدًّا للتسليم بأن «فعل الميلاد يمثل التجربة الأولى للقلق، ومن ثم فهو مصدر ونموذج الشعور بالقلق»، فإنه لم يكن مستعدًّا على الإطلاق لجعل الميلاد المصدر الرئيس، ناهيك عن الوحيد، للقلق والاضطراب الانفعالي. ورفض أيضًا أن يصنف عقدة أوديب، التي تتمحور حول الأب، تحت صدمة الميلاد، والتي تتمحور بالضرورة حول الأم. أما بالنسبة إلى رانك، الذي اختلف مع فرويد حول هذا الموضوع، يعتبر شعور

القلق لدى الرضيع عند الميلاد مصدر جميع أنواع القلق اللاحقة. فيصبح الصراع مع الأب نتيجةً لأن الأب يمنع شوق الطفل للعودة إلى رحم الأم، وليس لأن الأب يمنع الابن من إشباع رغبة مضاجعة الأم. فيحل الخوف من الأب محل الخوف من الأم التي تزيد من عذاب ابنها بتخليها عنه وليس بحرمانه منها جنسيًّا؛ ولذا تعتبر الرغبة الجنسية تجاه الأم وسيلة للعودة إلى الرحم، لا وسيلة لإشباع رغبة أوديبية.

يدلل كتاب رانك «خرافة ميلاد البطل» على الفجوة بين طرحه اللاحق، بعد انفصاله عن فرويد، والذي يركِّز على ميلاد البطل، وبين طرحه الأصلي الفرويدي الذي يركِّز على أفعال البطل. فبينما يشير عنوان الكتاب إلى ميلاد البطل فقط بصورة لا لبس فيها، فإن نمط الخرافة يصنف عملية الميلاد تحت أفعال البطل: فلا تعتبر عملية الميلاد حاسمة نظرًا لانفصال البطل عن أمه، بل نظرًا لمحاولة الآباء منع الآثار المترتبة على نبوءة قتل الأب عند الميلاد. ويشير رانك أنه على الرغم من أن ميلاد البطل يشكِّل من ثم تحديًا للأبوين، فإن الأبوين أنفسهما هما من يعارض ميلاد الابن، وليس الابن هو الذي يقاوم ميلاده.

يأتي التحول الحقيقي في تناول رانك لهذا الموضوع في كتاب «صدمة الميلاد»، الذي يفسِّر فيه بصورة منهجية جميع مراحل الحياة البشرية بحيث تتلاءم مع صدمة الميلاد. ويستمر رانك في اعتبار الخرافة إشباعًا للرغبة، إلا أن الرغبة المُشبعة الآن هي الرجوع عن الميلاد أو خلق رحم ثانٍ، كما هي الحال في باقي جوانب الثقافة. فبينما يعتبر الأب مذنبًا في كتاب «خرافة ميلاد البطل» نظرًا «لمعارضته» عملية الميلاد، تعتبر الأم هي الطرف المذنب في كتاب «صدمة الميلاد» نظرًا «لوضعها» طفلًا. ولا يمثل غض أوديب بصره عن أفعاله الأوديبية عند اكتشاف ارتكابه زنا المحارم ذنبًا ارتكبه بل يمثل:

> عودة إلى ظلام رحم أمه، وتارةً أخرى يعبر اختفاؤه النهائي من خلال صخرة مشقوقة نقلته إلى العالم السفلي عن الرغبة نفسها في العودة إلى الأرض الأم.
>
> (رانك، «صدمة الميلاد»، ص٤٣)

بالتأكيد، ستعتبر خرافة أدونيس هنا حالة قبل أوديبية — وليس أوديبية — عن الارتباط بالأم، بل الأدهى من ذلك أنه حتى لا يدرك أنه قد وُلد ودُفع به إلى العالم. إذ يفترض أدونيس أنه لا يزال يعيش في عالم يشبه الرحم، ويدلل موته — وليس ميلاده — على هلاكه، ولا يقدم له أية وسيلة للعودة إلى الرحم.

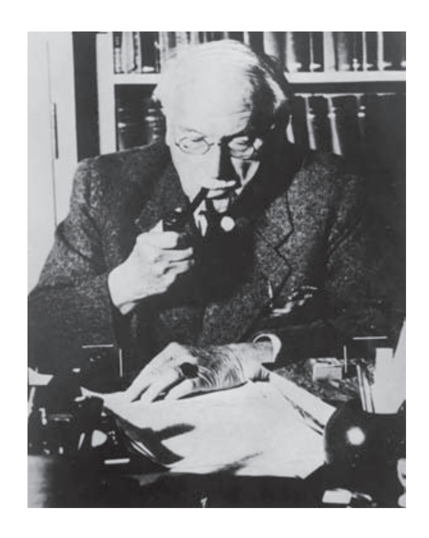
سي جي يونج

بينما تقتصر البطولة في رأي فرويد ورانك على النصف الأول من الحياة، فإنها تنطوي أكثر من منظور سي جي يونج على النصف الثاني من الحياة. فكل من فرويد ورانك يريان أن البطولة تنطوي على العلاقات مع الآباء والغرائز، غير أن يونج يعتبر أنها تنطوي على العلاقات مع اللاوعي. وفي النصف الأول من الحياة، لا تشير البطولة إلى الانفصال عن الآباء والغرائز المنافية للعرف الاجتماعي فحسب، بل تشير أكثر إلى الانفصال عن اللاوعي. ويرى يونج أن نجاح أي طفل في صياغة وعي هو إنجاز بطولي خارق. ومثل أتباع فرويد، يحلل أتباع يونج جميع أنواع الخرافات جملة واحدة، وليس خرافات الأبطال فقط، كما يفسرون الأنواع الأخرى من وجهة نظر بطولية. على سبيل المثال، ترمز خرافات الخلق إلى خلق الوعي من اللاوعي.

وفي رأي فرويد، اللاوعي هو نتاج قمع الغرائز، غير أن يونج يرى أنه يُورث ولا يُخلق، ويشمل أشياء أخرى أكثر بكثير من الغرائز المقموعة. ويشير استقلال اللاوعي في رأي أتباع يونج إذن إلى ما هو أكثر من استقلال الغرائز؛ فيشير إلى تشكيل الوعي، الذي يتمثل موضوعه في النصف الأول من الحياة في العالم الخارجي.

وفي رأي يونج وأتباعه، يتمثل هدف النصف الثاني المميز في الوعي أيضًا، إلا أن هذا الوعي هو وعي باللاوعي كما يراه يونج وأتباعه وليس وعيًا بالعالم الخارجي. فعلى المرء العودة إلى اللاوعي الذي تنقطع صلته به دومًا. في المقابل، لا يتمثل الهدف في قطع المرء صلاته بالعالم الخارجي بل في العودة إلى العالم الخارجي. والحل الأمثل لذلك هو تحقيق التوازن بين الوعي بالعالم الخارجي والوعي باللاوعي. وبذلك يكون الهدف في النصف الثاني من الحياة هو استكمال إنجازات النصف الأول وليس التخلي عنها.

ومثلما تتضمن مشكلات نظرية فرويد الكلاسيكية الفشل في ترسيخ المرء خارجيًّا، تتضمن مشكلات نظرية يونج على نحو خاص الفشل في إعادة ترسيخ المرء داخليًّا. وتنبثق المشكلات الفرويدية من الارتباط الزائد بعالم الطفولة، بينما تنبثق مشكلات نظرية يونج من الارتباط الزائد بالعالم الذي يلجه المرء عند تحرره من عالم الطفولة؛ أي العالم الخارجي. ويعني الانفصال عن العالم الداخلي الشعور بالخواء والفقدان.



شكل ٦-٢: سي جي يونج.[2]

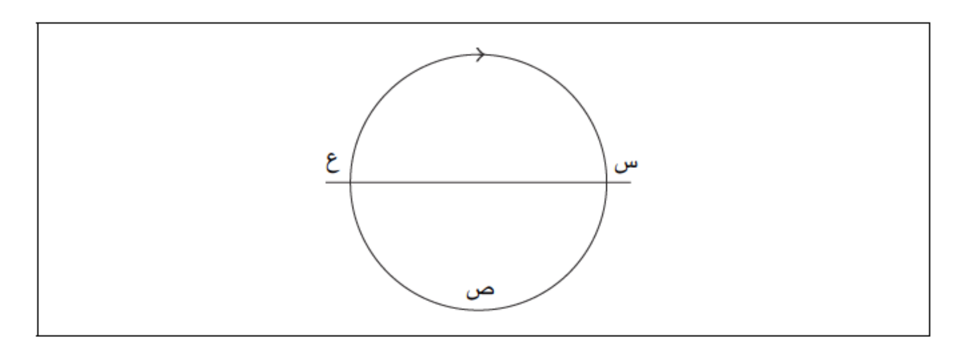
جوزيف كامبل

يسمح يونج نفسه بتحقيق البطولة في نصفَي الحياة، على عكس جوزيف كامبل الذي يُعتبر كتابه «البطل ذو الألف وجه» نظيرًا لكتاب رانك «خرافة ميلاد البطل»، ولكن من منظور كلاسيكي خاص بيونج. ومثلما يحصر رانك البطولة في النصف الأول من الحياة، يحصرها كامبل في النصف الثاني.

نمط خرافة البطل لكامبل، نقلًا عن «البطل ذو الألف وجه»

الممثلة في: «الانفصال–الابتداء–العودة»، والتي يمكن أن نطلق عليها اسم الوحدة النووية للخرافة الأحادية.

يغامر البطل في انتقاله من عالم الحياة اليومية العادية إلى منطقة العجائب الخارقة: فيقابل قوى مدهشة ويحقق نصرًا مؤزرًا، ثم يعود من هذه المغامرة الغامضة مزودًا بالقوة اللازمة لإسباغ البركات على إخوانه.



يبدأ طرح رانك بميلاد البطل، ولكن يبدأ طرح كامبل بمغامرات البطل. فحيثما ينتهي طرح رانك، يبدأ طرح كامبل؛ عند استقرار البطل البالغ في موطنه. ويجب أن يكون بطل رانك صغيرًا في السن بما يكفي بحيث يظل أبوه وفي بعض الحالات جده يمارس صلاحيات الحكم. وبينما لا يحدد كامبل عمر بطله، فإنه يجب ألا يكون أصغر من بطل رانك عند انتهاء الخرافة؛ أي سن الرجولة المبكرة. ويجب أن يعيش البطل في النصف الثاني من الحياة. غير أن كامبل يعترف بالبطولة في النصف الأول من الحياة بل ويستشهد بكتاب رانك «خرافة ميلاد البطل»، بيد أنه ينزل بهذه البطولة الشابة إلى مجرد الاستعداد لتحقيق البطولة في عمر النضوج. وفي طرح معارض ليونج، يعتبر كامبل الميلاد نفسه فعلًا غير بطولي نظرًا لحدوثه بصورة غير واعية!

يجب أن يكون بطل رانك ابنًا لوالدين من العائلة المالكة أو على الأقل ينتميان إلى عائلة عالية الشأن، لكن يمكن أن ينتمي بطل كامبل إلى أية طبقة اجتماعية. ويورد كامبل ذكر البطلات قدر ذكره للأبطال، على الرغم من أن المرحلة الثانية من النمط الذي يطرحه — نمط الابتداء — تحتِّم أن يكون الأبطال ذكورًا! وبالمثل، يكون بعض أبطاله صغارًا في السن، على الرغم من أن النمط الذي يطرحه يتطلب أبطالًا بالغين! وأخيرًا، يقتصر نمط كامبل على الأبطال البشريين، على الرغم من أن بعض أبطاله من الآلهة! في المقابل، يسمح نمط رانك بوجود أبطال من الآلهة والبشر على حد سواء.

وبينما يعود بطل رانك إلى مسقط رأسه، يمضي بطل كامبل إلى عالم غريب وجديد، لم يزره من قبل قط ولم يدرِ بوجوده أبدًا:

> لقد استدعى القدر البطل ونقل المركز الروحي لجاذبيته من داخل إطار مجتمعه الباهت إلى عالم مجهول. ويمكن تمثيل هذا العالم المصيري الذي

> ينطوي على ثروات ومخاطر على حد سواء بأكثر من طريقة: كأرض قصية، كغابة، كمملكة سفلية، تحت الأمواج، أو في السماء، كجزيرة سرية، كقمة جبل شامخة، أو كحالة حلم عميق.
>
> (كامبل، «البطل ذو الألف وجه»، ص٥٨)

يمثل هذا العالم الاستثنائي عالم الآلهة، ويجب أن يأتي البطل من عالم البشر بحيث يكون في تضاد مع ذلك العالم.

في هذا العالم العجيب الخارق، يلتقي البطل بإلهة وإله عظيمين، وتكون الإلهة الأم محبة وراعية له:

> فهي النموذج الأمثل للجمال، وأقصى إشباع لجميع الرغبات، والغاية النهائية المبهجة لأي بطل أرضي أو غير ذلك.
>
> (كامبل، «البطل ذو الألف وجه»، ص١١٠-١١١)

على النقيض من هذه الإلهة، يكون الإله طاغية وعديم الرحمة، أو «غولًا». يضاجع البطل الإلهة ثم يتزوجها، ويحارب الإله، سواء قبل أو بعد مقابلته الإلهة. رغم ذلك، يتوحد البطل مع الإله والإلهة على حد سواء — وليس مع الإلهة فقط — توحدًا روحيًّا، ومن ثم يصبح هو نفسه إلهًا.

بينما «يعود» بطل رانك إلى دياره لمقابلة أبيه وأمه، «يغادر» بطل كامبل الديار لمقابلة الإله والإلهة، اللذين يعتبران بمنزلة أبيه وأمه وإن لم يكونا والديه. في المقابل، تتشابه مقابلة كل منهما بعضها مع بعض على نحو مميز؛ فمثلما يقتل بطل رانك أباه، ثم يتزوج أمه وهو ما يحدث خفيًّا، يتزوج بطل كامبل أيضًا الإلهة، وإن كان في ترتيب عكسي للأحداث، ثم يقاتل الإله، وإن لم يقتله.

ولكن لا تزال الفروق بين البطلين أكثر أهمية من ذلك. فنظرًا لأن الإلهة ليست أمًّا للبطل، لا تعتبر مضاجعته إياها زنا محارم. إضافة إلى ذلك، لا يقتصر الأمر على زواجهما بل إنهما يصيران كيانًا واحدًا روحيًّا. وعلى الرغم مما توحي به المظاهر، لا تعتبر علاقة البطل بالإله في رأي كامبل أقل إيجابية؛ إذ يسعى البطل إلى حب الإله مثل الحب الذي فاز به أو على وشك الفوز به من الإلهة. فهو يسعى إلى تحقيق المصالحة، أو «التكفير عن خطيئته».

عندما يكتب كامبل أن الخرافات المصاحبة لطقوس الابتداء «تفصح عن الجانب المعطاء الحميد في «النمط الأصلي» للأب»، فإنه يستخدم هذا المصطلح بمعناه وفقًا لرؤية يونج. وفي رأي أتباع فرويد، ترمز الآلهة إلى الآباء، بينما في رأي أتباع يونج يرمز الآباء إلى الآلهة، الذين بدورهم يرمزون إلى الأنماط الأصلية للأب والأم، والتي تمثل العناصر المكونة لشخصية البطل. ولا ترمز علاقة البطل بهذه الآلهة إلى علاقة ابن بأشخاص آخرين — أبويه — مثلما يذهب فرويد ورانك بل إلى جانب واحد من شخصية الذكر — أناه — أي إلى جانب آخر؛ لاوعيه. ولا يعتبر الأب والأم سوى نمطيين أصليين يتألف منهما اللاوعي اليونجي، أو «الجمعي». وتوجد الأنماط الأصلية في اللاوعي ليس نظرًا لكبتها بل لأنها لم توجد أبدًا في الوعي. وفي رأي يونج وكامبل، لا تنشأ الخرافة وتؤدي وظائفها لإرضاء دوافع الاضطراب الانفعالي التي لا يمكن التعبير عنها صراحةً، مثلما يذهب فرويد ورانك، وإنما للتعبير عن الجوانب الطبيعية في الشخصية والتي لم تسنح لها الفرصة بعد للتحقق.

وبالتوحد مع بطل الخرافة، يتخيَّل صانع الخرافة أو القارئ من الذكور على نحو غير مباشر — في رأي رانك — القيام بمغامرة، إذا تحققت بصورة مباشرة، سيجري تمثيلها على أبويه أنفسهما. على النقيض، يتخيَّل صانع الخرافة أو القارئ سواء من الذكور أو الإناث — في رأي كامبل — مغامرة ستظل تدور في عقله إذا تحققت بصورة مباشرة؛ إذ لا يتعامل البطل إلا مع أجزاء من العقل. وباستخدام لغة المواد المخدرة، تعتبر المغامرة البطولية في رأي كامبل بمنزلة «الانتشاء».

وبنجاحه في الإفلات من العالم الآمن اليومي والانطلاق إلى عالم خطر جديد، يجب على بطل كامبل، حتى يستكمل الرحلة، الإفلات من العالم الجديد الذي استقر فيه، ثم العودة إلى عالم الحياة اليومية. ويتميز العالم الجديد بالجاذبية الشديدة بحيث تصبح عملية الإفلات منه أكثر صعوبة من مغادرة الديار؛ بناءً عليه، كانت سيرسي وكاليبسو والسيرانات وآكلو اللوتس يغرون أوديب بحياة خالدة لا نصب فيها ولا تعب.

يعارض يونج شأنه شأن فرويد وجود حالة صرفة من اللاوعي، على الرغم من عدم فهم هذه الحالة فهمًا سليمًا. فكلاهما يسعى إلى تحويل اللاوعي إلى وعي؛ لذا يظل الوعي هو النموذج المثالي من منظورهما. ويعارض يونج رفض الوعي العادي، أو وعي الأنا، لصالح اللاوعي بنفس قوة معارضته لرفض اللاوعي لصالح وعي الأنا. ويسعى يونج إلى تحقيق التوازن بين حالتَي وعي الأنا واللاوعي، بين الوعي بالعالم الخارجي والوعي

باللاوعي. وفي رأيه، يشير فشل البطل في العودة إلى عالم الحياة اليومية إلى الفشل في مقاومة إغراء اللاوعي.

على النقيض من يونج، يسعى كامبل إلى تحقيق حالة من اللاوعي الصرف. فلا يعود بطل كامبل إلى عالم الحياة اليومية أبدًا، مستسلمًا إلى حالة اللاوعي. إلا أن كامبل نفسه يشترط عودة بطله إلى عالم الحياة اليومية. كيف، إذن، يرفضه بطله؟ تتمثل الإجابة في أن العالم الذي يعود إليه بطل كامبل هو العالم الجديد الغريب، الذي يتضح أنه يتخلل كل شيء في عالم الحياة اليومية. فلا يوجد عالم منفصل للحياة اليومية؛ ويُعد هو والعالم الجديد عالمًا واحدًا:

> يمكن تصوير العالمين، عالم الآلهة [الجديد] وعالم البشر [اليومي] على أنهما عالمان متمايزان بعضهما عن بعض، عالمان مختلفان كاختلاف الحياة والموت، كاختلاف النهار والليل ... في المقابل، تعتبر المملكتان في حقيقة الأمر مملكة واحدة.
>
> (كامبل، «البطل ذو الألف وجه»، ص٢١٧)

ومثل دوروثي في فيلم «ساحر أوز»، لم يكن يتوجب على البطل مغادرة الديار على الإطلاق. وبينما يسعى يونج إلى تحقيق التوازن بين وعي الأنا واللاوعي، يسعى كامبل إلى دمجهما. وبالمزج بين تفسير فلسفي لخرافات الأبطال وتفسير نفسي، يعتبر كامبل أن جميع خرافات الأبطال تنادي بتحقيق التوحد الروحي.

أدونيس

بينما يذكر يونج أدونيس ذكرًا عابرًا، فإنه يذكره كمثال على النمط الأصلي للطفل الأبدي، أو «الصبي الدائم». ويناقش يونج هذا النمط الأصلي أيضًا نقاشًا عابرًا، على الرغم من استفاضته عبر صفحات كثيرة في الحديث عن نمط أصلي وثيق الصلة به، هو نموذج الأم العظيمة. وكتبت ماري لويز فون فرانز، وهي أحد أقرب تلامذة يونج إليه، كتابًا عن نمط الصبي، وإن كانت قد تناولت حالات أخرى باستفاضة، بخلاف حالة أدونيس.

ومن وجهة نظر يونجية، لا تعمل خرافة أدونيس على مجرد تقديم النمط الأصلي للصبي بل تقيِّمه أيضًا. وتؤدي الخرافة أيضًا وظيفة تحذيرية إلى أولئك الذين يتوحدون

مع النمط الأصلي. ويعني عيش المرء «صبيًّا»، مثلما يعيش أدونيس، أن يظل المرء طفلًا من الناحية النفسية وفي النهاية كجنين. وتنتهي حياة الصبي في الخرافة دائمًا بالموت المبكر، وهو ما يعني من الناحية النفسية موت الأنا والعودة إلى حالة تشبه حالة اللاوعي في الرحم، وليس العودة إلى الرحم الحقيقي، مثلما يذهب رانك بعد تحرره من رؤية فرويد.

وكنمط أصلي، يشكِّل الصبي جانبًا من شخصية المرء التي، كجانب من الشخصية، لا بد من تقبلها. وتنتمي شخصية الصبي لإنسان يتجاوز كثيرًا من الحدود؛ فيجعل جانب الصبي يسيطر على سائر جوانب شخصيته. ويستسلم صاحب هذه الشخصية إلى هذا الجانب — جانب الصبي — غير قادر على مقاومة سحرها، ومن ثم يتخلى عن أناه وينكص إلى حالة من اللاوعي الصرفة.

يتمثل السبب في عدم قدرة الشخصية الصبيانية على مقاومة النمط الأصلي للصبي في بقائه واقعًا في أسر النمط الأصلي للأم العظيمة، التي تتوحد في البداية مع حالة اللاوعي ككل. وبعدم قدرته على تحرير نفسه من الأم العظيمة، لا يصيغ صاحب هذه الشخصية أنا قوية مستقلة، ودونها لا يستطيع مقاومة أية امرأة يصادفها تغمره بالاهتمام الخانق. ويشير استسلام صاحب الشخصية الصبيانية إلى النمط الأصلي للصبي إلى استسلامه إلى الأم العظيمة، التي يتوق إلى العودة إليها. فالصبي «يمضي في حياته معتمدًا على الأم وبمساعدتها فحسب، ولا يستطيع أن يرسخ لشخصيته، ومن ثم يجد نفسه في حالة دائمة من زنا المحارم». حتى إن يونج يطلق على صاحب هذه الشخصية مجرد «حلم للأم» التي في نهاية المطاف تجذبه إليها.

بيولوجيًّا، يتراوح عمر الصبي من المراهقة، وهي الفترة الأكثر إثارةً، إلى فترة منتصف العمر أو حتى العمر المتقدم. ونفسيًّا، يكون الصبي رضيعًا. وفيما يعتبر الشخص الواقع في قبضة عقدة أوديب في رأي فرويد شخصًا عالقًا من الناحية النفسية في عمر الثلاث إلى الخمس سنوات، يعتبر الصبي في رأي يونج عالقًا في فترة ولادته. وبينما تفترض عقدة أوديب افتراضًا مسبقًا وجود أنا مستقلة تسعى «أنويًّا» إلى الاستحواذ على الأم لنفسها، يشتمل نموذج الصبي على أنا واهية تسعى إلى الاستسلام إلى الأم. ولا يسعى الصبي إلى الهيمنة بل إلى المكوث في أحشائها، ومن ثم النكوص إلى مرحلة تسبق حتى مرحلة الولادة نفسها.

في رأي فرويد ورانك، أثناء تأثره بفرويد أو بعد تحرره من اتباع رؤيته على حد سواء، يشير الارتباط بالأم عند أية مرحلة إلى الارتباط بأم المرء الحقيقية أو أية أم

بديلة. وفي رأي يونج، يشير الارتباط بالأم إلى الارتباط بالنمط الأصلي للأم، الذي تعتبر الأم الحقيقية أو البديلة فيه أحد تجلياتها فقط. وبينما يجب على الصبي في رأي فرويد تحرير نفسه من هذا التوق — الطفولي أو الأوديبي — لأمه، فإنه يجب عليه في رأي يونج تحرير نفسه من ميله إلى التوحد مع النمط الأصلي للأم. وفي رأي فرويد، يشير الفشل في التحرر إلى الارتباط الأبدي بالأم. وفي رأي يونج، يشير ذلك إلى قصر شخصية المرء على النمط الأصلي للأم داخل النفس. وبينما يدور الصراع في رأي فرويد من أجل الحرية بين شخص وآخر — الابن والأم — يدور الصراع في رأي يونج بين جانب من شخصية المرء وجانب آخر — الأنا واللاوعي — وهو أول ما يرمز إليه النمط الأصلي للأم.

ونظرًا لأن النمط الأصلي يتجلى من خلال الرموز فحسب، وإن كان بطريقة غير مباشرة على الإطلاق، لا تظهر جوانب النمط الأصلي للأم التي يعرفها الصبي إلا من خلال أمه الحقيقية أو البديلة. فالأم التي ترفض ترك ابنها تقصر رؤيته على جانب الاهتمام السلبي الخانق للنمط الأصلي للأم. في المقابل، فإن الأم التي تترك ابنها تفتح الآفاق أمامه على الجانب التعزيزي الإيجابي للنمط الأصلي للأم، وإن كان بتردد. وفي البداية، يتردد أي طفل في ترك الأم، وتغريه الأم — التي تغمره بالاهتمام الخانق — بالبقاء، من خلال الكشف فقط عن جانب الاهتمام الخانق في النمط الأصلي للأم. وتحث الأم المعززة الابن على مقاومة هذا الإغراء، من خلال الكشف عن الجانب التعزيزي أيضًا في النمط الأصلي للأم. وفي جميع جوانب النمط الأصلي للأم، يكون هذا النمط موروثًا. وتحدد خبرة المرء بشخصيات الأم أية جوانب من النمط الأصلي تظهر. ولن يطوِّر الصبي — الذي لم يتعامل قط مع شخصية أم تعزيزية — هذا البعد من النمط الأصلي الكامن داخله.

قد يكون الصبي واعيًا أو غير واعٍ بشخصيته. ومما لا شك فيه، بينما يصادف الصبي الواعي إناثًا جذابات في صورة تجليات لنمط الأم العظيمة، فإنه على الأقل يدرك أن الذكور الآخرين ينظرون إلى النساء نظرة مختلفة، كشركاء حياة محتملين. ويسلِّم هذا الصبي الواعي بأن الاتحاد الروحي مع أي من تلك النساء هو الحل الأمثل له. ويدرك أيضًا باختلافه عن الآخرين مفتخرًا بذلك. ولعل أبرز الأمثلة المعروفة عن حالة الصبي الواعي هو كازانوفا.

في المقابل، يفترض الصبي غير الواعي أن الآخرين مثله. ويفترض هذا الصبي أن جميع الذكور الآخرين يسعون إلى الاتحاد مع النساء؛ إذ لا توجد علاقات أخرى ممكنة. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك هو إلفيس بريسلي، الذي يمثل نموذجًا للطفل المرتبط

بأمه الذي عاش العشرين عامًا الأخيرة من حياته كراهب في عالم طفولي يشبه الرحم، عالم بينما كانت جميع رغباته تُلبَّى فيه، كان يعتبر نفسه شخصية طبيعية تمامًا، شخصية «أمريكية صرفة».

بناءً عليه، يمكن أن يكون الصبي شخصية حقيقية أو رمزية. ويتحول بعض الصبية المشهورين تاريخيًّا إلى رموز. وبينما يعتبر الصبي المشهور تاريخيًّا بالغًا من الناحية البيولوجية، فربما لا ينضج الصبي الرمزي أبدًا، ومن ثم يُعد مثالًا على الحياة الشابة الأبدية التي تسعى الشخصيات الصبيانية إلى تقليدها. ولعل أبرز الأمثلة على الإطلاق على الصبي الرمزي تتمثل في شخصية بيتر بان وشخصية الأمير الصغير.

وكما أن الصبي قد يكون واعيًا أو غير واعٍ، فإنه ربما يتكيف مع العالم المحيط به أو العكس ظاهريًّا. وظاهريًّا أيضًا، ربما يستقر الصبي حال الزواج والحصول على فرصة عمل، لكنه لا يجد إشباعًا في أيهما. وربما لا يشعر بالاستقرار ولو ظاهريًّا، كما هي الحال مع دون جوان والطالب الأبدي.

يتمثل النقيض للنمط الأصلي للصبي في النمط الأصلي للبطل؛ إذ ينجح البطل فيما يفشل فيه الصبي. ففي النصف الأول من الحياة، تكون الأنا بطولية حال نجاحها في تحرير نفسها من اللاوعي وفي ترسيخ نفسها في المجتمع. وينجح البطل في الحصول على فرصة عمل مرضية وشريكة حياة. ويفشل الصبي في تحقيق أي من ذلك. وفي النصف الثاني من الحياة، تكون الأنا، التي صارت وقتئذٍ مستقلة، بطولية حال نجاحها في الانفصال عن المجتمع والعودة إلى حالة اللاوعي دون السقوط فيها. فبينما يرسخ البطل نفسه في النصف الأول من الحياة وفق أعراف المجتمع، يتحدى البطل هذه الأعراف في النصف الثاني من الحياة. وفيما يعتبر البطل شخصية متحدية بصورة واعية، يعتبر الصبي شخصية متحدية بصورة لاواعية. وبينما يخاطر البطل بكل شيء مقابل ما يؤمن به، لا يؤمن الصبي بشيء ومن ثم لا يخاطر بشيء. وبينما يشبه البطل الحقيقي شخصية ديدالوس، يشبه الصبي شخصية ابنه إيكاروس. ونظرًا لأن الصبي يعتبر بطلًا فاشلًا في النصف الأول من الحياة، فإنه يعتبر بطلًا فاشلًا بالضرورة في النصف الثاني من الحياة أيضًا. في الواقع، هو لا يرى أن هناك نصفًا ثانيًا للحياة.

ويعتبر أدونيس صبيًّا نموذجيًّا نظرًا لأنه لم يتزوج أبدًا، ولم يعمل أبدًا، ويموت صغيرًا. ولا ينضج أدونيس قط. وهو يخرج من شجرة أولًا ليولد. وفي رواية أوفيد، تتباطأ أمه، التي تحولت إلى شجرة، في تركه. ومثل أي أمٍّ أخرى، ربما تكون أم أدونيس

قد شعرت بالحبور لحملها إياه، لكنها بخلاف أي أم عادية ترغب في إخفائه، وكان يتوجب على أدونيس البحث عن مخرج بنفسه.

بمجرد خروج أدونيس من الشجرة، في رواية أبولودورُس، تهرع أفروديت إلى إلقائه في صندوق، وبالتأكيد لم ترجعه إلى الشجرة؛ بناءً عليه، تلغي مولده الذي كان بالغ الصعوبة. وعندما فتحت برسيفوني الصندوق، الذي ائتمنتها أفروديت عليه دون الكشف عن محتوياته، وقعت هي الأخرى في حب أدونيس ورفضت إعادته. فكل إلهة، مثل أمه، أرادت الاستحواذ عليه لنفسها. وعلى الرغم من أن قرار زيوس يجعله حرًّا مدة ثلث السنة، يتخلى أدونيس عن ثلثه إلى أفروديت. وبذلك لا يخرج أدونيس أبدًا عن رعاية هذه النماذج للنمط الأصلي للأم.

لا يستطيع أدونيس مقاومة الإلهتين؛ ليس لأنهما يثرناه جنسيًّا؛ فهو لا يرى فيهما إناثًا جميلات إلى حد لا يقاوم، بل ينظر إليهما باعتبارهما مثل أمه، ولا يسعى إلى مضاجعتهما بل إلى المكوث في أحشائهما. وتوجد بينه وبين الإلهتين حالة بدائية من التوحد الروحي التي يطلق عليها لوسيان ليفي-بريل، والذي يستشهد به يونج كثيرًا، «غموض المشاركة» (انظر الفصل الأول). ونفسيًّا، يقع أدونيس في مرحلة الإنسانية التي يعتبرها ليفي-بريل، ومن بعده، يونج بدائية. ولأنه غير واعٍ بالاختلاف بين حياته وحياة أي شخص آخر، يعتبر أدونيس صبيًّا بصورة متطرفة أو بأخرى، فهو غير واعٍ وكذلك سطحي. وبينما قد يثني كامبل على توحد أدونيس مع العالم روحيًّا، يدين يونج هذا العالم باعتباره عالمًا طفوليًّا.

هوامش

(1) © Corbis.

(2) Mary Evans Picture Library.

الفصل السابع

الخرافة والبنية

كلود ليفي-ستروس

لم يقتصر إسهام كلود ليفي-ستروس في دراسة الخرافة — وهو ما جرت الإشارة إليه في الفصل الأول — على إحياء وجهة نظر تايلور في الخرافة كمجال معرفي علمي في الأصل، بل تضمن أيضًا صياغة الأسلوب «البنيوي» في التعامل مع الخرافة. تذكر أن الخرافة في رأي ليفي-ستروس تعتبر مثالًا على التفكير في حد ذاته، حديثًا كان أو بدائيًّا؛ نظرًا لأنها تصنِّف الظواهر. ويرى ليفي-ستروس أن البشر يفكرون في صورة تصنيفات، خاصة في صورة أزواج من المتعارضات، ثم يطبقون ذلك على العالم. ولا تقتصر عملية التصنيف على الخرافة والعلم، التي يتعامل معها ليفي-ستروس باعتبارها مجالات تنقسم إلى تصنيفات، بل تدلل مجالات الطهي، الموسيقى، الفن، الأدب، الزي، قواعد السلوك وآدابه، الزواج، والاقتصاد أيضًا على الميل البشري إلى تصنيف الأشياء في صورة أزواج.

في رأي ليفي-ستروس، يتمثل اختلاف الخرافة عن هذه الظواهر في ثلاثة أشياء؛ أولًا: تعتبر الخرافة أقل هذه الظواهر تنظيمًا فيما يبدو: «فيبدو أنه المكن حدوث أي شيء في سياق الخرافة. ولا يوجد [فيما يبدو] فيها أي منطق، أو أي تسلسل في الأحداث.» وتشير إمكانية تنظيم الخرافات إلى مجموعات من المتعارضات إلى إثبات — بما لا يقبل الدحض — أن النظام شيء كامن في جميع الظواهر الثقافية، وأن العقل يجب من ثم أن يتضمنه. ونقلًا عن ليفي-ستروس في بداية «مقدمة إلى علم الميثولوجيا»، كتابه المؤلف من أربعة مجلدات حول ميثولوجيا الأمريكيين الأصليين:

> ستصبح التجربة التي أجريها حاليًّا في مجال الميثولوجيا أكثر حسمًا. إذا كان ممكنًا التدليل في هذا المثال، أيضًا، على أن الاعتباطية الظاهرة للعقل،

والسريان التلقائي المفترض لخواطر الإلهام، وابتكاريته الجامحة ظاهريًّا تنطوي على قوانين تعمل على مستوى أعمق، سنستخلص حتمًا أنه عند ترك العقل للانفراد بنفسه دون التفاعل مع الأشياء الأخرى، سيُختزل العقل إلى عملية تقليد لنفسه كشيء ... وإذا بدا العقل البشري عاقد العزم وحاسمًا لأمره في مجال الميثولوجيا، «فإنه من باب أولى» سيحسم أمره في جميع مجالات النشاط الأخرى.

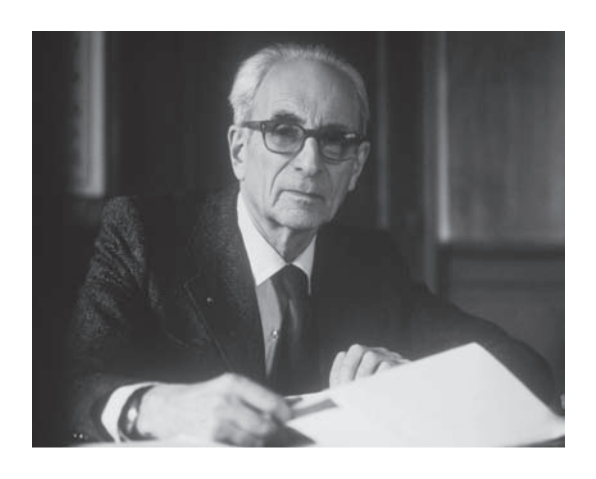
(ليفي-ستروس، «النيئ والمطبوخ»، ص١٠)

ومثل تايلور، يلجأ ليفي-ستروس إلى طبيعة العقل التنظيمية للتدليل على أنها تنبثق أكثر من العمليات شبه العلمية للملاحظة والافتراض أكثر مما تنبثق من الخيال الجامح.

ثانيًا: تعتبر الخرافة، إضافة إلى الطوطمية، الظاهرة الوحيدة البدائية بين الظواهر التي يعرض لها ليفي-ستروس. ويشير التدليل على نظام الخرافة إلى أن صانعها منظم، ومن ثم منطقي ومفكر أيضًا.

ثالثًا: والأهم، لا تعبر الخرافة وحدها عن المتعارضات فقط، وهي التي تكافئ المتناقضات، بل توِّفق بينها أيضًا: «فالهدف من الخرافة هو توفير نموذج منطقي قادر على تجاوز أي تعارض.» وتوفق الخرافة، أو بتعبير أكثر دقة، تخفف من حدة التعارض «جدليًّا» من خلال تقديم حد أوسط أو متعارضين متشابهين يسهُل التوفيق بينهما.

ومثل المتعارضات المعبَّر عنها في الظواهر الأخرى، فإن أنواع المتعارضات المعبَّر عنها في الخرافة لا حصر لها. ويمكن اختزال جميع هذه المتعارضات بوضوح إلى أمثلة على التعارض الأساسي بين «الطبيعة» و«الثقافة»، وهو تعارض ينبثق من الصراع الذي يمر به البشر بين أنفسهم كحيوانات، ومن ثم كجزء من الطبيعة، وبين أنفسهم كبشر، ومن ثم كجزء من الثقافة. ويعتبر هذا الصراع إسقاطًا للطبيعة المتعارضة للعقل البشري على العالم. فالبشر لا يكتفون بالتفكير «بصورة متعارضة» بل يعيشون في العالم «بصورة متعارضة» أيضًا. بينما يبدو الأمر، إذن، كما لو أن ليفي-ستروس، مثل فرويد ويونج، يجعل موضوع الخرافة العقل بدلًا من العالم، فإن الأمر ليس كذلك. فلا يسعى ليفي-ستروس مثلهم، إلى تحديد الإسقاطات للتخلص منها، إنما يسعى إلى تتبع مصدرها. (يرى ليفي-ستروس في الوقت نفسه أن العالم نفسه منظم «بصورة



شكل ٧-١: كلود ليفي-ستروس.[1]

متعارضة» بحيث تتطابق الإسقاطات البشرية، فيما تحتفظ بطبيعتها، مع طبيعة العالم. ويقرر يونج الشيء نفسه في مذهب التزامن.) وبمجرد تتبع ليفي-ستروس لمصدر الإسقاطات، يمضي إلى التعامل معها باعتبارها خبرات بالعالم، بحيث يصبح موضوع الخرافة بالنسبة إليه — مثلما هو مع بولتمان ويوناس وكامو — هو الاصطدام بالعالم؛ الاصطدام بالعالم ككيان متعارض، لا ككيان مغاير.

يتمثل أبرز الأمثلة على الصراع بين الطبيعة والثقافة في المتعارضات المتكررة التي يجدها ليفي-ستروس بين الطعام النيئ والطعام المطبوخ، والحيوانات البرية والمستأنسة، وزنا المحارم والزواج من خارج الجماعة. ولا يبدو واضحًا كيف ترمز المتعارضات الأخرى التي يجدها — مثل تلك بين الشمس والقمر، الأرض والسماء، الساخن والبارد، المرتفع والمنخفض، اليسار واليمين، الذكر والأنثى، والحياة والموت — إلى الانقسام بين الطبيعة والثقافة بدلًا من أن ترمز إلى الانقسام داخل الطبيعة. وبالمثل، لا يبدو واضحًا على الإطلاق كيف ترمز متعارضات مثل تلك بين الأخت في مقابل الزوجة، والقرابة من جهة الأم في مقابل القرابة من جهة الأب، إلى شيء آخر بخلاف الانقسام في إطار المجتمع، ومن ثم في إطار الثقافة.

بحسب ليفي-ستروس، تخفف خرافة أوديب من حالة الصدام بين الطبيعة والثقافة من خلال الإشارة إلى أن البشر يسمحون بوجود حالة موازية من الصدام:

> على الرغم من عدم إمكانية حل [توفيق] المشكلة [التعارض] بوضوح، تقدِّم خرافة أوديب أداة منطقية تحل محل المشكلة الأساسية، إذا جاز التعبير عن ذلك بصورة مباشرة تمامًا ... فمن خلال إقامة علاقة ترابطية من هذا النوع [بين التعارض الأصلي والتعارض الشبيه]، تكافئ العلاقة بين تعظيم شأن علاقات القرابة بالتقليل من شأنها [وهو التعارض الأكثر قبولًا] العلاقة بين محاولة الهروب من الموطنية باستحالة النجاح في الهروب منها [وهو التعارض المطلوب التوفيق بين طرفيه المتعارضين].
>
> (ليفي-ستروس، «الدراسة البنيوية للخرافة»، ص٨٢)

لم يرتب ليفي-ستروس عناصر الخرافة وفق الترتيب الزمني للحبكة، بل وفق الترتيب المتكرر لمجموعتَي الأزواج المتعارضة، وبذلك يذهب إلى أن الخرافة تخفف من حدة الصراع في إطار زوج واحد من المتعارضات، من خلال وضعها جنبًا إلى جنب مع زوج آخر مقبول لبيان الاختلاف بينهما. ويتمثل الزوج المتعارض المقارن في «التعظيم» و«التقليل» من شأن «علاقات القرابة». ويشير التعظيم إلى ارتكاب زنا المحارم؛ (أن يتزوج أوديب أمه)، أو مخالفة أحد المحرمات باسم العائلة؛ (أن تدفن أنتيجون أخاها بولينيسس). ويشير «التقليل» إلى قتل الأخ أخاه؛ (أن يقتل إتيوكليس أخاه بولينيسس)، أو قتل الأب؛ (أن يقتل أوديب أباه). ويمثل التعظيم الطبيعة نظرًا لأنه غريزي، بينما يمثِّل التقليل الثقافة نظرًا لأنها مصطنعة. وبينما يحلل ليفي-ستروس خرافة أوديب، ويركِّز على القتل والجنس في العائلة الواحدة، يبدو متبعًا لفرويد، غير أنه يستبعد تحليل فرويد باعتباره صورةً أخرى من الخرافة نفسها، بدلًا من اعتباره تحليلًا أقل قيمة لها.

في خرافة أوديب، التعارض المطلوب قبوله هو التعارض بين «إنكار» و«تأكيد» «الأصل الموطني». ويشير الإنكار إلى قتل الوحوش التي تنشأ من الأرض وتمنع ميلاد البشر؛ (قتل قدموس للتنين الذي نبت البشر من أسنانه التي زرعها قدموس في الأرض)، أو تهديد بقاء البشر؛ (قتل أوديب للهولة الذي يتسبب في جوع أهل طيبة). ويشير التأكيد إلى الارتباط الميثولوجي المشترك بين البشر المستنبتين من الأرض ووجود صعوبات في السير (يشير اسم أوديب إلى «صاحب القدم المتورمة».) ويشير قتل الوحوش التي تولد

من الأرض إلى إنكار صلة البشر بالأرض، ويشير تسمية البشر بناءً على وجود صعوبة في السير إلى تأكيد صلة البشر بالأرض. ويمثل الإنكار الطبيعة؛ نظرًا لأن البشر يولدون لآباء من البشر وليس من الأرض، فيما يشير التأكيد إلى الثقافة؛ نظرًا لأن الميثولوجيا ترى أن البشر يولدون من الأرض. ولا يكشف ليفي-ستروس أبدًا عن كيفية تقبل اليونانيين القدماء لمجموعة واحدة من المتعارضات بصورة أكثر يسرًا من المجموعة الأخرى.

في المقابل، تفشل الخرافات الأخرى في تجاوز المتعارضات إلى هذا القدر. وتبين هذه الخرافات أن أي ترتيب بديل سيكون أسوأ. على سبيل المثال، تعمل خرافة أسديوال الخاصة بقبيلة تسيميهيان الأمريكية الأصلية على:

> تبرير أوجه القصور [المتعارضات أي المتناقضات] التي ينطوي عليها الواقع، بما أن المواقف المتطرفة [البديلة] يجري تصورها فقط لبيان صعوبة الدفاع عنها.
>
> (ليفي-ستروس، «دراسة خرافة أسديوال»، ص٣٠)

وبدلًا من حل التعارض بين الموت والحياة، تجعل الخرافة الموت أعلى مرتبة من الخلود، أو الحياة الأبدية:

> يفسر هنود أمريكا الشمالية ذلك من خلال القول بأن الموت إن كان غير موجود، فإن الأرض ستعتمر بسكان كثيرين للغاية، ولن يوجد مكان لأحد.
>
> (ليفي-ستروس، نقلًا عن أندريه أكون وآخرين،
> «مقابلة مع كلود ليفي-ستروس»، ص٧٤)

نظرًا لأن الخرافة تتعلق بالخبرة الإنسانية بالعالم، فضلًا عن التعبير عن أعمق المخاوف التي يشعر بها الإنسان في العالم، فإنها تمتلك فيما يبدو معنى وجوديًّا، كما هي الحال في بولتمان، ويوناس، وكامو. في المقابل، يتعامل ليفي-ستروس مع الخرافة، مثل تايلور، باعتبارها ظاهرة فكرية باردة؛ إذ تشكِّل المتعارضات المعبَّر عنها في الخرافة ألغازًا منطقية أكثر منها مأزقًا وجوديًّا. وتتضمن الخرافة التفكير، وليس المشاعر. في الوقت نفسه، تنطوي الخرافة على عملية التفكير أكثر من محتواها. وبذلك يستبق ليفي-ستروس هنا مجال بحث علماء النفس الإدراكيين المعاصرين.

في تسمية أسلوبه في تناول الخرافة «بنيوي»، يهدف ليفي-ستروس إلى تمييزها عن التفسيرات «السردية»، أو تلك التي تلتزم بحبكة الخرافة، وهو ما تلتزم به جميع النظريات الأخرى التي طرحناها هنا. وأيًّا كان معنى هذه النظريات سواء حرفي أو رمزي، فإنها تعتبر الخرافة قصة، تتطور من بداية إلى نهاية. ومما لا شك فيه، لا تهتم جميع هذه النظريات بحبكة الخرافة بالمثل. على سبيل المثال، بينما يهتم ليفي-بريل برؤية العالم الكامنة في الخرافة، لا يزال يعزي حبكة ما إليها. في رأي تايلور، في المقابل، تعتبر الحبكة مركزية: إذ تقدِّم الخرافة العملية التي جرى من خلالها خلق العالم أو الطريقة التي تسير بها الأمور فيه.

لا يوجد سوى ليفي-ستروس الذي يتخلى عن حبكة الخرافة، أو «بُعد التطور الزمني» لها ويحدد معنى الخرافة في البنية، أو «البعد التزامني». وبينما تتمثل حبكة الخرافة في أن الحدث (أ) يؤدي إلى الحدث (ب)، الذي يؤدي إلى الحدث (ج)، الذي يؤدي إلى الحدث (د)؛ تتمثل البنية، التي تعتبر متماثلة مع التعبير عن المتعارضات والتوفيق بينها، في أن الحدثين (أ) و(ب) يشكلان معًا تعارضًا يتوسطه الحدث (ج)، أو أن الحدثين (أ) و(ب)، اللذين يشكلان معًا التعارض نفسه، يمثلان بعضهما لبعض ما يمثله الحدثان (ج) و(د) بعضهما لبعض؛ أي تعارض مشابه.

تشتمل كل خرافة على سلسلة من المجموعات المتعارضة، تتألف كل مجموعة من زوج من المتعارضات التي يجري التوفيق بينها بصورة أو بأخرى. وتتوافق العلاقة فيما بين المجموعات مع العلاقة فيما بين العناصر في داخل كل مجموعة. وبدلًا من أن تفضي المجموعة الأولى إلى المجموعة الثانية، التي تفضي إلى المجموعة الثالثة، التي تؤدي بدورها إلى المجموعة الرابعة؛ تتوسط المجموعة الثالثة التعارض بين المجموعة الأولى والمجموعة الثانية، أو تمثل المجموعة الأولى للمجموعة الثانية ما تمثله المجموعة الثالثة للمجموعة الرابعة.

المعنى البنيوي للخرافة غير تراكمي ومتشابك؛ غير تراكمي نظرًا لأن الخرافة تشتمل على سلسلة من التوفيقات بين المتعارضات التي تعبر عنها أكثر من اشتمالها على توفيق واحد يتم بصورة تدريجية. وبينما تقدِّم كل ثلاث أو أربع مجموعات توفيقًا للتعارض، فإنه وفق أي من الطريقتين المذكورتين، لا تقدم الخرافة ككل توفيقًا للتعارض؛ بناءً عليه، يعتبر معنى الخرافة دوريًّا أكثر منه خطيًّا، متكررًا أكثر منه تصاعديًّا. ولا تمثل كل دورة من ثلاث أو أربع مجموعات — مثل كل دورة لثلاثة أو أربعة عناصر داخل كل مجموعة — النتيجة المترتبة بل «التحول»، أو تعبيرًا مغايرًا لسابقتها.

ويعتبر المعنى البنيوي للخرافة متشابكًا؛ نظرًا لأن معنى أي عنصر داخل أية مجموعة لا يكمن فيه نفسه، بل في علاقته «الجدلية» مع العناصر الأخرى في المجموعة. بالمثل، لا يكمن معنى أية مجموعة فيها نفسها، بل في علاقتها «الجدلية» مع المجموعات الأخرى. ولا يمتلك أي عنصر أو مجموعة معنًى في ذاته، حرفيًّا كان أو رمزيًّا.

تمتلك الخرافة نفس العلاقة التشابكية وغير التراكمية مع الخرافات الأخرى مثلما تمتلك أجزاؤها العلاقات نفسها مع بعضها. ولا يكمن معنى الخرافة فيها نفسها بل في علاقتها «الجدلية» مع الخرافات الأخرى، وتمثل المجموعة التي تتكون من هذه الخرافات «التحول» أكثر من كونها تمثِّل النتيجة المترتبة على الخرافة السابقة عليها. أخيرًا، تمتلك الخرافات في مجملها العلاقة نفسها مع الظواهر الإنسانية الأخرى، بما في ذلك الطقوس، مثلما تمتلك الخرافات الفردية العلاقة نفسها مع بعضها. في نسخة ليفي-ستروس الفريدة من النظرية الطقوسية للخرافة، تعمل الخرافات والطقوس معًا، كمتعارضات بنيوية أكثر منها متناظرات، مثلما يذهب علماء النظرية الطقوسية للخرافة.

فلاديمير بروب وجورج دوميزيل ومدرسة جرنيه

لا يعتبر ليفي-ستروس هو المنظِّر الوحيد للخرافة أو حتى الأقدم الذي يصف المنهج الذي يستخدمه بأنه بنيوي. فمن الجدير بالملاحظة أنه كان لكل من عالم التراث الشعبي الروسي فلاديمير بروب (١٨٩٥–١٩٧٠) وعالم الثقافة الهندية-الأوروبية الفرنسي جورج دوميزيل (١٨٩٨–١٩٨٦)؛ كتاباتٌ حول هذا الموضوع قبل ليفي-ستروس وبصورة مستقلة عنه. تتمثل الحبكة المشتركة، التي سبق تلخيصها في الفصل الذي تحدثنا فيه حول الخرافة والأدب، والتي يفك بروب شفرتها في الحكايات الشعبية الروسية، في البنية التي يطرحها. وعلى عكس بنية ليفي-ستروس، الذي يزدري جهود بروب للسبب التالي، تظل بنية بروب في مستوى السرد ومن ثم لا تختلف عن نوع «البنية» الموجودة في أطروحات كل من أوتو رانك، وجوزيف كامبل، واللورد رَجْلان. في المقابل، بينما تكمن البنية التي يكشف عنها دوميزيل في مستوى يقع تحت المستوى السطحي كما هي الحال في بنية ليفي-ستروس، فإنها تعكس نظام المجتمع وليس نظام العقل، كما هي الحال في بنية ليفي-ستروس، كما تتألف من ثلاثة أجزاء وليس جزءين.

ولقد أثبتت مجموعة من دارسي الحضارة اليونانية والرومانية القديمة الفرنسيين الذين كان مصدر إلهامهم لوي جرنيه ويترأسهم جون-بيير فرنان (١٩١٤–٢٠٠٧)؛

ولاءهم الكامل لبنيوية ليفي-ستروس، حتى إنهم تبنوها منهجًا. كان يُلقى باللائمة على ليفي-ستروس بصورة منتظمة بسبب عزل الخرافة عن سياقاتها المتعددة، الاجتماعية، الثقافية، السياسية، الاقتصادية، بل الجنسية. وفي مقاله حول خرافة أسديوال، يقدم ليفي-ستروس تحليلًا إثنوجرافيًّا مفصلًا للخرافة، فاحصًا ودامجًا العوامل الجغرافية، والاقتصادية، والاجتماعية، والكونية، إلا أنه لا يفعل ذلك في أي موضع آخر. واتخذ فرنان وزملاؤه من دارسي الحضارة اليونانية والرومانية — خاصةً مارسيل ديتيان، وبيير فيدال-ناكي، ونيكول لورو — من تحليل خرافة أسديوال نموذجًا لهم. وبوصفهم ورثة لما تركه ليفي-ستروس، سعى هؤلاء العلماء إلى فك شفرة الأنماط المؤسسة للخرافات والكامنة فيها في كثير من الأحيان، لكنهم سعوا فيما بعد إلى ربط هذه الأنماط بالأنماط الموجودة في الثقافة بصورة عامة.

مارسيل ديتيان حول أدونيس

كرَّس دارس الحضارة اليونانية والرومانية الفرنسي مارسيل ديتيان (ولد عام ١٩٣٦)، كتابًا كاملًا لخرافة أدونيس بعنوان «حدائق أدونيس»، وكان في ذلك الوقت تابعًا مخلصًا لليفي-ستروس. بينما يعتبر أدونيس في رأي فريزر قوة غير شخصية أكثر منه إلهًا، اعتُبر أدونيس في رأي ديتيان بشرًا أكثر منه إلهًا. بينما يرمز أدونيس في رأي فريزر للنبات، يرمز — بل يوازي — أحد أشكال النبات في رأي ديتيان إلى أدونيس. بينما يموت أدونيس ثم يُبعث في رأي فريزر سنويًّا، مثل النباتات، ينمو أدونيس بسرعة، مثل النباتات المرتبطة به، ثم يموت بسرعة، مرة واحدة إلى الأبد. والأدهى من ذلك، بينما يكمن معنى الخرافة في رأي فريزر في الحبكة — الميلاد، المراهقة، الموت، والبعث — يكمن المعنى للخرافة في رأي ديتيان في العلاقة الجدلية بين عناصر الحبكة: الشخصيات، الأماكن، الأزمنة، والأحداث.

في رأي ديتيان، سائرًا على نهج ليفي-ستروس، توجد هذه العلاقة الجدلية في عدة مستويات، نباتية، فلكية، موسمية، دينية، واجتماعية. وفي كل مستوى من المستويات توجد منطقة وسط بين النقائض المتطرفة. وتتناظر المستويات فيما بينها، ولا ترمز إلى بعضها. فتشبه العلاقةُ بين العناصر في مستوى الغذاء العلاقةَ بين العناصر في المستوى النباتي. في المقابل، يرتبط المستوى الغذائي — حيث تقع الحبوب واللحم المطهي بين التوابل في أحد الأطراف والخس واللحم النيئ على الطرف الآخر — ارتباطًا وثيقًا بالمستويات الأخرى.

يربط ديتيان أولًا بين التوابل والآلهة، وبين الحبوب واللحم المطهي والبشر، وبين الخس واللحم النيئ والحيوانات. يجري حرق التوابل خلال طقوس تقديم القرابين إلى الآلهة، فتصعد رائحة الحريق إلى الآلهة، التي تستنشقها كمكافئ للغذاء. ونظرًا لأن اللحم مطهو وغير محروق، يأخذه البشر، الذين يزرعون الحبوب أيضًا. ومثلما يذهب اللحم المحروق إلى الآلهة في صورة أدخنة، يذهب اللحم النيئ إلى الحيوانات، التي يربط ديتيان بينها وبين الخس. بالإضافة إلى ذلك، يجري الربط بين التوابل والآلهة بسبب علاقتها بالشمس ومن ثم بقمة جبل الأوليمب، الذي يمثل المكان الذي يعلو الأرض في الخيال اليوناني. ولا يجري حرق التوابل عن طريق الشمس فحسب، بل إن بذورها تنمو حيث ومتى كانت أقرب إلى الشمس، في أكثر الأماكن حرارة وفي أكثر أيام الصيف حرارة. في المقابل، يعتبر الخس باردًا ومن ثم يرتبط بأكثر الأماكن والأوقات برودة؛ العالم الموجود أسفل الأرض — البحار والعالم السفلي — والشتاء. ولا يؤكل اللحم النيئ إلا «باردًا».

تقع الحبوب واللحم المطهي بين التوابل من جانب، والخس واللحم النيئ من جانب آخر. ومثلما يجب طهي اللحم، في رأي البشر، بدلًا من حرقه أو أكله نيئًا، تحتاج الحبوب، حتى تنمو، إلى بعض حرارة الشمس وليس التعرض إليها كثيرًا: «في منطقة وسط على النطاق الجغرافي، تقع على مسافة كبيرة من حرارة الشمس النباتات الصالحة للأكل، والحبوب والفواكه.» ومن ثم لا تُزرع الحبوب فوق الأرض أو تحت الأرض، ولكنها تُزرع داخل الأرض. وبينما يجري جمع بذور التوابل إذن خلال فصل الصيف والخس خلال فصل الشتاء إلى حد ما، يجري حصاد المحاصيل في فصل الخريف بين هذا وذاك.

ترتبط التوابل بالآلهة لأسباب أخرى. تُجمع بذورها أكثر مما تُزرع، ولا تتطلب مجهودًا ومن ثم تناسب حياة الآلهة. في المقابل، بينما لا تعمل الحيوانات، التي تأكل ما تجده، للحصول على عشائها، تأكل الآلهة ما ترغب فيه. تأكل الحيوانات ما تجده فقط. إذن، لا تضطر الآلهة إلى أن تعمل لتتناول غذاءً أفضل من غذاء البشر. وتارة أخرى، يقع البشر في منطقة وسيطة. بينما يجب أن يعمل البشر للحصول على الغذاء، وعندما يعملون يجدون ما يكفي، بالكاد أحيانًا، من الغذاء. وفي قصيدة الشاعر اليوناني هسيود «العصر الذهبي»، كان البشر مثل الآلهة تمامًا؛ نظرًا لأن لديهم الكثير لتناوله دون الحاجة إلى العمل. ومستقبلًا، سيصير البشر مثل الحيوانات، يرفضون العمل، ومن ثم يصبحون جوعى.

لا ترتبط التوابل بالآلهة فقط بل أيضًا بالفوضى الجنسية. وبدلًا من جعل الفوضى الجنسية امتيازًا إلهيًّا، يجعل ديتيان من زيوس وهيرا الزوجين المثاليين حتى في ظل مغامرات زيوس: «يؤكد الزوج زيوس–هيرا على التقديس الطقوسي الذي يصدق على وحدة الزوج والزوجة.» ولا ترتبط الآلهة بل التوابل، من خلال شذاها العطري، ومن ثم إغوائها، بالفوضى الجنسية: «في صورة دهانات، وروائح، ومنتجات تجميلية أخرى تؤدي [التوابل] أيضًا وظيفة جنسية.» لا يعتبر من قبيل المصادفة، إذن، أن تتخلل التوابل كل شيء في مهرجان أدونيا، الذي كان يجري الاحتفال به خلال أكثر الأيام حرارة، فضلًا عن سمعته السيئة بتوفر الفوضى الجنسية خلال فعاليته. في المقابل، يربط ديتيان الخس واللحم النيئ — وليس الحيوانات — بالعقم والتبتل. يرجع ذلك إلى أن الرائحة الكريهة للحم الفاسد، إن لم يكن النيئ — إذ يساوي ديتيان بين الاثنين إلى حد ما — تُبعد بدلًا من أن تجذب ومن ثم تمنع ممارسة الجنس. ليس من قبيل المصادفة إذن أن يزدرى رجال جزيرة لمنوس النساء فيها لرائحتهن النتنة.

وبين الفوضى الجنسية من جانب والعقم أو التبتل من جانب آخر يقع الزواج الذي يرتبط بمهرجان الثسموفوريا، مثلما يشير ديتيان. على الرغم من منع الرجال من المشاركة فيه، كان المهرجان، الذي كان يُحتفل به سنويًّا في أثينا لمدة ثلاثة أيام، يحتفي بالزواج. كانت الإناث المشاركات جميعهن متزوجات. وبين شذا أدونيا والرائحة النتنة لإناث لمنوس، كانت الرائحة السيئة في المهرجان تهدف إلى إبعاد الرجال خلال فترة المهرجان فقط.

يربط ديتيان بين هذه المستويات الثلاثة جميعًا بحياة أدونيس وبالحدائق الطقوسية المخصصة له. في كل مستوى من المستويات، كما يذهب ديتيان، يوجد أدونيس في أحد طرفي النقيض وليس في المنطقة الوسطى. يقفز أدونيس من طرف نقيض إلى طرف آخر، متخطيًا منطقة الوسط. ويمثِّل مصير أدونيس مصير أي إنسان يجرؤ على التصرف كإله؛ إذ يجري سخطه إلى حيوان. وفي اجترائه على الفوضى الجنسية، يكشف الإنسان عن عجزه الجنسي.

في رأي ديتيان، باعتباره عالمًا ينتهج النهج البنيوي، «تتناظر» الأطراف المتناقضة في كل مستوى، دون أن «ترمز» إلى حياة أدونيس. ففي كل مستوى من المستويات تمثِّل الأطراف المتناقضة بالنسبة إلى المنطقة الوسطى ما يمثله أدونيس بالنسبة إلى البشر العاديين. بينما تستخدم الخرافة في رأي فريزر البشر لترمز إلى القوى غير الشخصية للطبيعة، تستخدم الخرافة القوى غير الشخصية للطبيعة كشيء مشابه للسلوك الإنساني.

تنطوي حدائق أدونيس، التي يجري زراعتها خلال مهرجان أدونيا، على القليل من العمل؛ إذ تنمو النباتات على الفور، وتناظر عملية العناية بها الحياة المرفهة للآلهة. وفي حقيقة الأمر، تشبه الحدائق توابل الآلهة، حيث يجري جمع النباتات فقط، دون زراعتها، وتنمو في أكثر الأماكن والأوقات حرارة. ويجري نقل النباتات إلى أسطح المنازل في أوج فصل الصيف. وبينما تستغرق المحاصيل العادية ثمانية أشهر لتنمو، لا يستغرق نمو النباتات سوى ثمانية أيام. بينما تتطلب المحاصيل العادية قوة الرجال، ترعى النساء الحدائق. على عكس التوابل، تفنى الحدائق بمجرد نمو النباتات فيها، وعلى عكس المحاصيل العادية تموت دون أن تنتج غذاءً. ولأنها بدأت فوق الأرض، ينتهي المطاف بها تحت الأرض، ويُزج بها في البحر. باختصار، تعتبر الحدائق وسيلة «إثراء سريع» عقيمة للحصول على الطعام دون أي عمل. فبينما لا تحتاج الآلهة للعمل، يجب أن يعمل البشر. وعندما يسعى البشر للحصول على «الطعام السريع» بدلًا من الطعام العادي، لا يحصلون على أي طعام.

يرتبط أدونيس نفسه بالتوابل من خلال أمه، ميرا، التي تصبح شجرة مر. تجري عملية حمل أدونيس في الشجرة، ويتطلب ميلاده خروجه منها. وفي رواية أوفيد، تحمم حوريات الغابة الرضيع في سائل المر الذي تكوَّن من دموع أمه. والأدهى من ذلك، يرتبط أدونيس بالتوابل من خلال الفوضى الجنسية؛ فلعدم قدرتها على التحكم في رغبتها، ترتكب أم أدونيس زنا المحارم مع أبيها. وبسبب عدم قدرتهما على التحكم في رغبتيهما، تتصارع أفروديت وبرسيفوني — وفق رواية أبولودورُس — على حضانة الرضيع أدونيس. ويعتبر أدونيس نفسه — في رأي ديتيان — مغويًا للإلهتين أكثر منه ضحية بريئة للإغواء الإلهي.

يُعتبر أدونيس مُغويًا سابقًا لأوانه؛ ومثل الحدائق، ينمو بسرعة. في المقابل، مثل الحدائق أيضًا، يموت بسرعة. ومثلما تموت الحدائق قبل أوانها قبل أن تنتج غذاءً، يموت أدونيس أيضًا قبل أوانه قبل أن يتزوج وينجب أطفالًا. وبعد أن بدأ حياته بفوضى جنسية، ينتهي عقيمًا. في المقابل، فإن أمه، التي بدأت عقيمة أو على الأقل غير راغبة في الجنس كثيرًا — إذ رفضت جميع الذكور — أصبحت تعيش في فوضى جنسية على أقل تقدير. وبالقفز من طرف نقيض إلى طرف نقيض آخر، ترفض الأم والابن بل تهددان المنطقة الوسطى للزواج.

لا يتخذ عقم أدونيس شكل الطفولية فحسب بل التخنُّث؛ إذ يكشف موته عن طريق الخنزير البري عن عدم قدرته على ممارسة الصيد الذكوري. فبدلًا من أن يكون صيادًا،

يصير الفريسة. ومثله مثل «بطل نقيض مثالي لنموذج البطل المحارب مثل هركليز»، لا يعتبر أدونيس «أكثر من ضحية ضعيفة وشخص مثير للشفقة.» وبينما تشير خنوثة أدونيس إلى وجود فجوة غير كافية بين الذكورة والأنوثة، يشير رفض أمه لجميع الذكور في البداية إلى العكس. وتارة أخرى، يقع النموذج المثالي في منطقة وسط؛ فيجب أن يرتبط الذكور والإناث ويجب أن يظلا متمايزين.

ومثلما يربط ديتيان بين الفوضى الجنسية لأدونيس والتوابل، يربط أيضًا بين عقم أدونيس وموته ونبات الخس الذي، في تنوعيات كثيرة للخرافة، يحاول أدونيس إخفاءه عبثًا بعيدًا عن متناول الخنزير البري. وكما أن نبات المر «يمتلك القدرة على إثارة شهوات رجل مسن»، «يمتلك» الخس «القدرة على إطفاء لهيب المحبين الشباب»؛ إذ «يجلب» الخس «العجز الجنسي الذي يساوي الموت.»

إيجازًا، لا يعلم أدونيس مكانه. لا يعلم أدونيس أنه ليس إلهًا أو حيوانًا بل بشرٌ، وأن ما يميزه كبشر هو الزواج. وبموته قبل زواجه، يفشل أدونيس في تحقيق طبيعته البشرية.

إذا كان «معنى» الخرافة في رأي ديتيان يتمثَّل في عرض سلسلة لانهائية من المستويات، تؤدي الخرافة «وظيفة» اجتماعية. فتدعو إلى الزواج كمنطقة وسطى بين الفوضى الجنسية من جانب والعقم أو التبتل من جانب آخر. وفي الفصل التالي، سأطرح وجهة نظر تتمثل في أن الخرافة تدعو إلى الزواج كحامي للدولة المدينة.

هوامش

(1) © Veldman Annemiek/Corbis Kipa.

الفصل الثامن

الخرافة والمجتمع

برونيسلاف مالينوفسكي

بينما تتعامل الخرافة في رأي تايلور وفريزر بصورة حصرية، أو شبه حصرية، مع الظواهر المادية — الفيضان، المرض، الموت — فإنها تتعامل في رأي برونيسلاف مالينوفسكي مع ظواهر اجتماعية كالزواج والضرائب والطقس، كما ناقشنا في الفصل الرابع. فالخرافة هنا لا تزال تعمل على مصالحة البشر مع منغصات الحياة، ولكنها المنغصات التي «يمكن» التخلص منها، غير أنها بعيدة كل البعد عن المنغصات غير القابلة للتغيير. وهنا، أيضًا، تحث الخرافات على القبول المذعن لمنغصات الحياة من خلال اقتفاء أثر هذه المنغصات — أو على الأقل هذه الأشياء المفروضة — وصولًا إلى ماضٍ عتيق، ومن ثم منحها سلطة التقاليد:

> تبدأ الخرافة في الظهور عندما يتطلب الطقس أو الاحتفاء أو القاعدة الاجتماعية أو الأخلاقية؛ تبريرًا وضمانًا على عراقتها وحقيقتها وقداستها.
>
> (مالينوفسكي، «الخرافة في علم النفس البدائي»، ص١٠٧)

وتُقنِع الخرافة المواطنين بالانصياع إلى المراتب الاجتماعية من خلال الإعلان عن عراقة هذه المراتب ومن ثم استحقاقها. فتجعل الخرافة التي تتمحور حول الملكية البريطانية المؤسسة قديمة قدر الإمكان، بحيث يصير أي تقليل من شأنها أو الحط منها حطًّا من قدر التقاليد نفسها. وفي إنجلترا المعاصرة يجري الدفاع عن صيد الثعالب باعتباره جزءًا من الحياة الريفية لفترة طويلة. فيأتي في الخرافات الاجتماعية أشياء من

قبيل، «افعل هذا لأن هذا ما كان يجري عمله دومًا.» في حالة الظواهر المادية، المستفيد من الخرافة هو الفرد. وفي حالة الظواهر الاجتماعية، الطرف المستفيد هو المجتمع نفسه.



شكل ٨-١: برونيسلاف مالينوفسكي، نحو عام ١٩٣٥.[1]

إن القول بأن الخرافة تتبع أصل الظاهرة يعني القول بأن الظاهرة تفسِّر هذه الظواهر. عندما يشير مالينوفسكي، إذن، في معرض هجومه على تايلور، إلى أن البدائيين «لا يريدون «تفسير» أي شيء يحدث في خرافاتهم، وجعله «مفهومًا»» يؤكد مالينوفسكي بالفعل على أن الخرافات لا تعتبر تفسيرات في حد ذاتها، مثلما يعتبرها تايلور. في المقابل، يجب أن تظل الخرافات تفسيرات؛ إذ إن من خلال تفسير الظواهر فقط تؤدي الخرافات وظيفتها التوفيقية.

لا يبين مالينوفسكي أبدًا ما إذا كان الحداثيون، فضلًا عن البدائيين، يمتلكون خرافات أم لا؛ ففي ظل توفير العلم الحديث مزيدًا من التحكم في العالم المادي أكثر من العالم البدائي، هناك بالطبع خرافات حديثة أقل تدور حول الظواهر المادية. وفي حال عدم وجودها، لا تزال هناك خرافات حديثة تدور حول الظواهر الاجتماعية. وإذا لم تكن هذه الخرافات موجودة هي الأخرى، ستحل الأيديولوجية محلها.

جورج سوريل

يمكن العثور على وجهة النظر القائلة بأن الخرافة نفسها تعتبر أيديولوجية في الكتاب الكلاسيكي «خواطر حول العنف» للنقابي الفرنسي جورج سوريل (١٨٤٧–١٩٢٢). في رأي سوريل، تعتبر الخرافة أبدية، وليست فقط بدائية، وفي طرح مضاد لطرح مالينوفسكي، لا تعمل الخرافة على دعم المجتمع بل تؤدي إلى قلب موازينه. ويؤكد سوريل على أن الطريقة الوحيدة لإقامة النموذج الاشتراكي المثالي هي الثورة، التي تتطلب العنف والخرافة معًا. لا يقصد سوريل «بالعنف» إراقة الدماء فقط بل القوة. ويتمثل الفعل «العنيف» الرئيس في إضراب ينفذه جميع العمال. ويقصد سوريل «بالخرافة» أيديولوجية مرشدة، أيديولوجية تبشر بنهاية وشيكة للمجتمع الحالي، وتدعو إلى الصراع حتى الموت مع الطبقة الحاكمة، وتجعل من المتمردين أبطالًا، وتؤكد على اليقين بالنصر، وتتبنى معيارًا أخلاقيًّا للمجتمع المستقبلي:

> في سياق هذه الدراسة، كان هناك شيء واحد حاضر في عقلي، أن الأشخاص الذين يشاركون في حركة اجتماعية عظيمة يصورون فعلهم المستقبلي باعتباره معركة لا مجال للشك في انتصار قضيتهم فيها. وهذه التصورات الذهنية … أقترح أن يُطلق عليها خرافات؛ ف «الإضراب العام» النقابي وثورة ماركس الكارثية أمثلة على مثل هذه الخرافات … لم يقنط الكاثوليكيون أبدًا حتى في أصعب الأوقات، لأنهم كانوا دائمًا ينظرون إلى تاريخ الكنيسة باعتباره سلسلة من المعارك بين الشيطان والطبقية الكنسية التي يوجد المسيح على قمتها، ولا تعتبر أية صعوبة جديدة تقع سوى حلقة في حرب يجب أن تضع أوزارها بانتصار الكاثوليكية.
>
> (سوريل، «خواطر حول العنف»، ص٤١-٤٢)

يعتبر عزم أوليفر كromويل الذي لا يلين على خلع الملك تشارلز الأول عن عرش إنجلترا مثالًا على الخرافة عند سوريل.

يؤكد سوريل أن كلًّا من العنف والخرافة لا غناء عنهما لتحقيق الثورة، ومن ثم فإنهما مبرران. ويرفض سوريل أي تحليل علمي محايد للخرافة، بما في ذلك التحليل الماركسي. يحوِّل سوريل الماركسية نفسها إلى خرافة؛ إذ إن الالتزام بمبادئها يحرض

أتباعها على الثورة. ويشبه سوريل مالينوفسكي في عدم اكتراثه بحقيقة الخرافة. وفي رأي كليهما، يتمثل مناط الأمر في أن الخرافة تحدث أثرًا متى كانت صحتها موثوقًا فيها. وفي رأي سوريل، لا يمكن معرفة الحقيقة النهائية للخرافة — نجاح الثورة — مقدمًا على أية حال.

في رأي مالينوفسكي، تشبه الخرافة الأيديولوجية في تبريرها الخضوع للمجتمع. وفي رأي سوريل، تعتبر الخرافة «هي» الأيديولوجية في تبريرها لفظ المجتمع. ولا يمكن تطبيق نظرية سوريل بالكامل على حالة أدونيس، الذي يتصرف وحده، ويعتبر ضحية سلبية أكثر منه فاعلًا مؤثرًا، فضلًا عن عدم تأثره بأية أيديولوجية. وتتناسب نظرية سوريل الإرهابيين اليوم، الذين تبرر خرافتهم أحداث الحادي عشر من سبتمبر كمرحلة أولى في هزيمة القوة الدولية المهيمنة، أمريكا المُشيطَنة. ومع هذا، لا يمكن بسهولة معرفة إلى أي مدى توضح نظرية سوريل بالفعل أية خرافة بخلاف تسميتها كذلك.

رينيه جيرار

لا يقتصر طرح رينيه جيرار، الذي جرى تناول وجهة نظره حول النظرية الطقوسية للخرافة لفريزر في الفصل الخامس، على تغيير العلاقة بين الخرافة والطقس فقط، بل إنه يغير أيضًا العلاقة بين أصل ووظيفة كليهما. لا تنشأ الخرافة والطقس لتوفير الطعام بل لتحقيق السلام. فيُضحَّى بكبش الفداء، ملكًا كان أو شخصًا من عامة الشعب، لإنهاء العنف، وليس لإنهاء فصل الشتاء. فالعنف هو الذي يعتبر «المشكلة»، وليس «الحل»، مثلما يذهب سوريل. وتعتبر الخرافة والطقس وسائل للتكيُّف مع الطبيعة البشرية وليس مع الطبيعة؛ أي مع العدوان الإنساني.

في كتاب «العنف والمقدس»، يشير جيرار، مثل رَجْلان ورانك، إلى أوديب باعتباره أفضل مثال على نظريته. فقد كان أوديب بعيدًا كل البعد عن التسبب في الفجيعة التي حلت ببلاد طيبة خلال فترة حكمه كملك، ولذا فهو يعتبر، في رأي جيرار، ضحية بريئة. وربما لم يكن هناك فجيعة من الأساس أو أن الفجيعة لم تكن السبب في وقوع الثورة. أو ربما كانت الفجيعة مجازًا عن العنف الذي انتشر في المجتمع كالوباء. ويتجلى العنف بين مواطني طيبة في الصراع بين الشخوص الرئيسة في مسرحية سوفوكليس: أوديب وكريون وترسياس. وتتمثل الطريقة الوحيدة لإنهاء العنف ومن ثم الحفاظ على المجتمع في جعل عضو مستضعف في المجتمع كبش فداء. وعلى الرغم من كونه ملكًا، يتعرض أوديب

للظلم بتشويه سمعته أيما تشويه، ومن ثم استضعافه لأقصى درجة. فهو لا ينتمي إلى الجماعة المحلية، ولا يُعرف بانتمائه إلى أهل طيبة، كما لم يعتلِ العرش بالوراثة بل من خلال قتل الهولة. إضافة إلى ذلك، يعتبر أوديب معاقًا نتيجة وخز كاحليه عند الميلاد. وبذلك تعمل الخرافة، التي جرى ابتداعها بعد سقوط أوديب، على إعفاء المجتمع من اللوم عن طريق لوم أوديب نفسه: قتل أوديب أباه وتزوج أمه. وبسبب جريرة قتل الأب وخطيئة زنا المحارم تمر طيبة بفاجعة. ويطرح ترسياس المسألة على هذا النحو في مسرحية سوفوكليس:

> إذا فسرنا رد ترسياس حرفيًّا، فإن الاتهامات المروعة بقتل الأب وزنا المحارم التي وجهها إلى أوديب لم تنبع من أي مصدر معلومات خارق [ومن ثم لا تمثِّل «الحقيقة»]. ويعتبر الاتهام فعلًا انتقاميًّا ينبثق عن حوار عدواني لمسألة مأساوية. يبدأ أوديب غير عامد هذا الحوار من خلال إجبار ترسياس على التحدُّث. فيتهم أوديب ترسياس بالاشتراك في قتل لايوس [والد أوديب]، ويحثه إذن على الانتقام، بإلقاء التهمة عليه مجددًا ... يعتبر اتهام [كل منهما] للآخر بقتل لايوس بمثابة إلقاء كل طرف على الآخر مسئولية التسبب في أزمة كبش الفداء. في المقابل، مثلما رأينا، يشترك الجميع في تحمُّل المسئولية؛ نظرًا لأن الجميع شارك في تدمير نظام ثقافي.
>
> (جيرار، «العنف والمقدس»، ص٧١)

في واقع الأمر، بحسب جيرار، يقرر أهل طيبة قبول رأي ترسياس وكريون بدلًا من رأي أوديب حول من المتسبب في انهيار المجتمع. فتحوِّل الخرافة المترتبة على ذلك آراء المنتصرين إلى حقيقة:

> سعى أهل طيبة — المتدينون — إلى علاج لعلتهم من خلال القبول الشكلي للخرافة، من خلال جعل الخرافة الرواية غير المتنازع عليها للأحداث التي هزَّت المدينة، ومن خلال جعل الخرافة ميثاقًا لنظام ثقافي جديد، وذلك عبر

> إقناع أنفسهم، باختصار، بأن جميع مآسيهم كانت ترجع فقط إلى الفاجعة التي حلت بهم. ويتطلب هذا الموقف الإيمان التام بذنب الضحية البديلة.
>
> (جيرار، «العنف والمقدس»، ص٨٣)

أن يكون هذا العنف الجماعي، وليس أوديب وحده، هو السبب الحقيقي في المشكلة؛ هو ما تؤكده الأحداث اللاحقة. فبينما تنتهي الفاجعة، يتبعها صراع على العرش بين كريون، وبولينيسس بن أوديب، وابن أوديب الآخر إتيوكليس. في رأي جيرار، يرفض سوفوكليس الخرافة، وإن لم يكن ذلك بصورة مباشرة أبدًا، بحيث جرى النظر إلى المسرحية بصورة مستمرة، من قبل هاريسون وموراي، باعتبارها «النسخة» الدرامية للخرافة بدلًا من اعتبارها «رفضًا» لها، مثلما يذهب جيرار الأكثر حدة في الملاحظة فيما يبدو.

تفعل الخرافة، التي تمتد في «أوديب في كولونس»، أكثر من لوم أوديب على ما حل بطيبة من ويلات. فتتطور لتجعل من أوديب بطلًا. حتى عندما كان ملكًا، يتميز أوديب بالبطولية في اعتبار إنهاء الفاجعة التي حلت برعاياه من واجبه، وفي التعهد باكتشاف المذنب، وفي الإصرار على أن يُنفى عند اكتشافه بأنه المذنب. في المقابل، في رأي جيرار، لا يعتبر البطل الحقيقي هو أوديب الذي سقط وضحى بنفسه، كما يذهب رَجْلان، بل أوديب رفيع الشأن. حتى في حال كان هو المذنب، يمتلك أوديب القدرة على إنقاذ طيبة: مثلما كان ظهوره سببًا في وقوع البلاء، سيؤدي اختفاؤه إلى إنهائه. يعتبر أوديب بطلًا حتى وإن كان مجرمًا؛ فهو يمتلك قدرة تشبه قدرة الإله على إحداث البلاء ورفعه.

في المقابل، بحلول وقت عرض مسرحية «أوديب في كولونس»، كانت مكانة أوديب قد ارتفعت. بوصوله إلى كولونس، التي تقع بالقرب من أثينا، بعد سنوات من التجوال، يؤمر بالعودة إلى طيبة. ومثلما اعتمدت سلامة مجتمع طيبة على نفي أوديب، تعتمد سلامته الآن أيضًا على عودته. يرفض أوديب العودة؛ إذ نعلم أن أوديب كان يريد البقاء في طيبة بعد الأحداث في «أوديب ملكًا»، غير أنه أُجبر على الرحيل من جانب كريون وآخرين في النهاية. ولكن كريون مستعد الآن للقبض على أوديب وإعادته إلى طيبة، فيعرض الملك ثيسيوس على أوديب حق اللجوء. في المقابل، يعلن أوديب أن موضع دفنه في أثينا سيحمي أثينا من أي هجوم من طيبة. باختصار، ينتهي المطاف بأوديب، الذي

بدأ ملكًا لطيبة شبيهًا بالإله في «أوديب ملكًا»، بأن يصبح صاحب أيادٍ بيضاء على أثينا وشبيهًا بالإله في «أوديب في كولونس».

أدونيس

ربط اليونانيون القدماء عدم النضج النفسي بعدم النضج السياسي: كان فشل أدونيس في أن يصبح شخصًا بالغًا سيعني فشله في أن يصبح مواطنًا. كان أدونيس سيتناسب تمامًا مع ذلك الشكل من الحكم الذي لا ينطوي على أي نوع من المسئولية ويتبنى الطفولة السياسية منهجًا؛ أي الطغيان. ويتناسب خضوع أدونيس إلى الإلهتين اللتين تشبهان الأمهات مع مجتمع تسيطر فيه الأم على الأحداث. وفي ظل تعامله فقط مع إناث تغمرنه بالاهتمام الخانق، يُسقط أدونيس تلك الصفات على جميع الإناث، ومن ثم يخضع لهن دون أدنى تردد.

تشكِّل العائلة الصلة بين الشخصية و«دولة المدينة» التي يديرها مواطنون من الذكور. وينطبق على الحياة العائلية أيضًا التضاد الذي يعقده هيرودوت بين دولة المدينة في اليونان، التي يخضع فيها الجميع حتى الحاكم إلى القانون، والطغيان في الشرق، الذي يعتبر الحاكم فيه فوق القانون.

ولبيان طغيان الحكام الشرقيين، يعدد هيرودوت تجاوزاتهم لقواعد الأخلاق العائلية. على سبيل المثال، يأمر كاندوليس ملك سارديس جايجيس، حارسه الشخصي، باختلاس النظر إلى الملكة أثناء خلعها لملابسها. وتجبر الملكة جايجيس على قتل زوجها (هيرودوت، الكتاب الأول، الفصول ٨–١٣). ويخبر سولون كرويسوس، ملك ليديا، أن أسعد الرجال الذين كان يعرفهم لم يكن سوى مواطن أثيني غير معروف كان لديه أبناء رائعون، وظل على قيد الحياة ليرى أبناءه يربُّون أبناءهم أيضًا. وكان لدى كرويسوس نفسه ولدان: أحدهما أصم وأبكم، فيما قُتل الآخر — مثل أدونيس، بينما كان يصيد خنزيرًا بريًّا — بيد صديق قتل أخاه خطأً ونفاه أبوه بسبب ذلك (هيرودوت، الكتاب الأول، الفصول ٢٩–٣٣). وأمر استياجس ملك ميديا بقتل كورش، حفيده، عند ميلاده؛ لكيلا يستولي على العرش فيما بعد. وردًّا على فشل هارباجوس في القيام بالمهمة، يقتل استياجس ابن هارباجوس؛ بناءً على ذلك، يسقط كورش جده وإن لم يقتله (هيرودوت، الكتاب الأول، الفصول ١١٧–١١٩). ويتزوج كامبيسس ملك بلاد فارس، ابن كورش وخليفته، اثنتين من إخوته، ويقتل واحدة منهن، ثم يقتل أخاه أيضًا. ويُجن كامبيسس ويموت

بلا أطفال (هيرودوت، الكتاب الثالث، الفصلان ٣١-٣٢)، وهكذا يحدث لشايارشاخ ملك بلاد فارس، أسوأ الملوك على الإطلاق.

أما عن الحياة العائلية للطغاة اليونانيين، الذين يقر هيرودوت بزيغهم وضلالهم، فمن أحداثها أن يقتل برياندر حاكم كورنث زوجته، ويعزل حماه عن العرش، ويتخلص من ابنه الموهوب الوحيد (هيرودوت، الكتاب الثالث، الفصل ٥٠، الجزء ٣؛ الفصل ٥٢، الجزء ٦). ويرفض بيسستراتوس حاكم أثينا ممارسة جنس «معتاد» مع زوجته الثانية؛ لأنه يخاف من وقوع لعنة على عائلتها (هيرودوت الكتاب الأول، الفصل ٦١، الجزء ١).

لا يستطيع أدونيس نيل المواطنية؛ نظرًا لأنه، مثل الطغاة، لا يستطيع ممارسة الحياة العائلية. من جانب، لا يؤسس أدونيس أية عائلة؛ فهو لا يتزوج، ولا ينجب أطفالًا، ويموت صغيرًا. من جانب آخر، لا يولد أدونيس لعائلة؛ فهو ابن زنا محارم، لا زواج، ويحاول أبوه قتل أمه. وبذلك، يُمنع أدونيس مرتين من نيل المواطنية: فهو لا يفتقر إلى النضج فحسب بل إلى الأصل العائلي، الذي هو نتيجة لعدم نضج الأم. فإذا كان هيرودوت يؤكد على الضرورة السياسية لتأسيس عائلة، يؤكد «دستور الأثينيين» لأرسطو على الضرورة السياسية للانحدار من أسرة ما: «الحق في المواطنية حقٌّ مكفول لأولئك الذين كان آباؤهم مواطنين.»

وإلى أن غيَّر كليستنس الأساس الذي كانت تقوم عليه المواطنية في أثينا في عام ٥٠٧ق.م من القرابة إلى محل الإقامة، كانت العضوية في العشائر شرطًا ضروريًّا سابقًا للحصول على المواطنة. حتى بعد أن حلت وحدات الديم كتقسيم إداري، وقد كانت تتعلق بمحل الإقامة، محل العشائر باعتبارها الوحدة السياسية الأساسية، ظلت العشائر على قدر من الأهمية. على سبيل المثال، على الرغم من احتمالية أن يكون أحد الأثينيين في القرن الرابع مواطنًا دون أن يكون منتميًا لأي من العشائر، كان وضع ذلك المواطن «باعثًا على القلق ومحل سؤال». إضافةً إلى ذلك، كانت العضوية في وحدات الديم وراثية؛ بناءً عليه، ظلت المواطنية مسألة تتعلق بالميلاد، مثلما يبين «دستور الأثينيين» الذي يشير إلى عصر ما بعد كليستنس.

لم يكتفِ اليونانيون بربط عدم النضج بالسياسة بل ربطوه أيضًا بالصيد. كان سوء طالع أدونيس في الصيد يرمز إلى سوء طالعه في مرحلة البلوغ. فيصير أدونيس الطريدة وليس الصياد. فهو لا يملك أية فكرة عن الصيد ومخاطره. وكان ينظر إلى العالم باعتباره عالمًا أموميًّا أو كان يظن نفسه في مأمن بحماية الإلهتين اللتين كانتا له

بمنزلة الأم؛ فلا يلقي بالًا بتحذيرات فينوس من أن الحيوانات الخطرة لا تعبأ بالشباب أو بالجمال.

تصبح العلاقة بين الإنسان والصياد مجازًا للعلاقة بين الإنسان والمواطن. يرى بيير فيدال-ناكي (ولد عام ١٩٣٠) أن الصيد كان يمثل جانبًا رئيسًا من تدريب عسكري يمتد لعامين كان على الشباب الأثيني الاضطلاع به قبل أن ينالوا المواطنية، وذلك وفق «دستور الأثينيين». يرى فيدال-ناكي أن هاتين السنتين كانتا بمنزلة مرحلة مهمة ينفصل فيها المرء عن الحياة التي عرفها الشباب، أو الشباب الإغريقي، وما سيعرفونها لاحقًا؛ بناءً عليه، كان الشباب الإغريقي يقضي هاتين السنتين على حدود البلاد لا في المدينة، كما كانوا يقضونهما معًا وليس وسط عائلاتهم.

الأدهى من ذلك، كما يذهب فيدال-ناكي، كان الشباب الإغريقي المراهق يمارس نوعًا من الصيد يقابل ذلك النوع من الصيد الذي سيمارسونه لاحقًا عندما يصبحون محاربين هبليت بالغين. وكشباب، كانوا يمارسون الصيد أفرادًا، في الجبال، في الليل، ولا يحملون أية أسلحة سوى الشبك، ومن ثم كانوا يعتمدون على الخداع للإيقاع بالفريسة. أما كمحاربين هبليت، فقد كانوا يصطادون في جماعة، في السهول، خلال النهار، وكانوا مسلحين بالحراب، ومن ثم يعتمدون على الشجاعة والمهارة لقتل الفريسة. وبذلك أسهم التضاد بين صيد الشباب وصيد محاربين الهبليت في ترسيخ قيم الهبليت في عقول الشباب.

تتمثل قرينة فيدال-ناكي على الصلة بين التدريب العسكري للشباب والصيد في جانبين؛ أولًا: يحتكم فيدال-ناكي إلى الخرافة المصاحبة لمهرجان أباتوريا، وهو المهرجان الذي كان الآباء الأثينيون يسجلون أبناءهم في سن الستة عشر عامًا كمواطنين، وكأعضاء في العشيرة، وكشباب لمدة عامين. ويؤكد فيدال-ناكي على أن موضوع الخرافة، خرافة ميلانثيوس الأثيني، أو «الأسود»، يتمثل في نموذج سلبي للشباب؛ وهو شاب لا يصير محارب هبليت أبدًا. حتى وهو بالغ، يلجأ هذا الشاب إلى الخداع وليس الشجاعة أو المهارة لهزيمة خصمه، زانثوس ملك بيوتيا («الأشقر»).

ثانيًا: يلجأ فيدال-ناكي إلى شخصية ميلانيون، الصياد الأسود، مثلما يصفه أريستوفانِس:

> أود أن أتلو عليكم قصة سمعتها ذات مرة
> عندما كنت لا أزال صبيًّا:

ذات مرة كان هناك شاب، اسمه ميلانيون،
تجنب الزواج، ومضى بعيدًا ليعيش في الجبال.
قضى ميلانيون وقته يصيد الأرانب البرية،
التي كان ينصب لها شراكًا،
وكان يملك كلبًا،
وكان يكره النساء كثيرًا حتى إنه لم يعد إلى الديار مجددًا.
كان ميلانيون يكره النساء، وبالمثل، وليس أقل منه،
نكره النساء أيضًا، نحن الحكماء.

(أريستوفانِس، مسرحية «ليسستراتا»،
السطور ٧٨١–٧٩٦)

تتمثل العلاقة بين ميلانيون والتدريب العسكري للشباب في أن ميلانيون — كشخص أسود — يملك جميع الصفات المرتبطة بميلانثيوس الأسود، وأن ميلانيون يعتبر صيادًا شبيهًا بالشباب لا يتزوج أبدًا.

إذا طبَّق المرء ما حدث لميلانثيوس كمحارب على ميلانيون كصياد، فإنه سيجد أن ميلانثيوس وميلانيون سينجحان في صيد الفرائس التي يصطادها المراهقون فقط. في المقابل، يعتبر نموذج أدونيس أسوأ: إذ يفشل أدونيس في ممارسة الصيد من أي نوع؛ بناءً عليه، لا يُعد أدونيس — كميلانيون وميلانثيوس — مجرد مراهق لا يشب أبدًا إلى مرحلة البلوغ، بل إنه رضيع لا يشب أبدًا إلى مرحلة الطفولة. وتشير حدة فشله كصياد إلى حدة فشله كمواطن. فتدعو الخرافة إلى تحقيق المواطنية، من خلال ضرب مثال شديد السلبية.

هوامش

(1) © Hulton–Deutsch Collection/Corbis.

الخاتمة: مستقبل دراسة الخرافة

كانت نظريات الخرافة في القرن التاسع عشر، إذا جاز التعميم من خلال نظريات تايلور وفريزر، ترى أن الخرافة تدور بالكامل حول العالم المادي. وكان يُفترض في الخرافة أنها جزء من الدين، الذي كان من المُفترض النظير البدائي للعلم، الذي كان بدوره يُفترض كونه حديثًا بالكامل. لكن في القرن العشرين، جرى استبعاد نظريات تايلور وفريزر لوضعهما الخرافة في مقارنة مع العلم ومن ثم استبعاد الخرافات التقليدية، ولإدراجهما الخرافة تحت الدين ومن ثم استبعاد الخرافات العلمانية، ولاعتبارهما أن موضوع الخرافة هو العالم المادي، ولاعتبارهما أن وظيفة الخرافة تفسيرية، ولاعتبارهما أن الخرافة زائفة.

تمثل الرد الأبرز في القرن العشرين على تايلور وفريزر في إنكار أن الخرافة لا بد أن تختفي عندما يحل العلم. فسعت نظريات القرن العشرين بتحدٍّ إلى الحفاظ على الخرافة بالرغم من وجود العلم. في المقابل، لم يجرِ ذلك من خلال رفض العلم باعتباره التفسير المهيمن للعالم المادي. ولم تتخذ نظريات القرن العشرين هذه الطرق السهلة مثل «نسبنة العلم»، أو «جعله اجتماعيًّا»، أو «إضفاء الطابع الخرافي» عليه. بدلًا من كل ذلك، أعادت تلك النظريات توصيف «الخرافة». فهي لا تعتبر تفسيرًا، بينما لا تزال تدور حول العالم، وفي هذه الحالة تختلف وظيفتها عن وظيفة العلم (مالينوفسكي، إلياد)، أو أن الخرافة، بتفسيرها رمزيًّا، لا تدور حول العالم المادي (بولتمان، يوناس، كامو)، أو كلا الأمرين (فرويد، رانك، يونج، كامبل). وفي القرن العشرين، جرى التوفيق بين الخرافة والعلم من خلال إعادة صياغة الخرافة، وليس من خلال إعادة صياغة العلم. ومع نهاية القرن العشرين فقط، مع صعود ما بعد الحداثة، تم التشكيك في التسليم بالعلم.

بقدر ما لم تتحدَّ نظريات القرن العشرين سيادة العلم، لماذا يعبأ المرء بالتوفيق بين الخرافة والعلم؟ لماذا لا يقبل المرء ببساطة رؤية القرن التاسع عشر ويتخلص من الخرافة لصالح العلم؟ تمثلت إجابة القرن العشرين في أن اختزال الخرافة في التفسير الحرفي (تايلور) أو الوصف الرمزي (فريزر) للأحداث المادية، يؤدي إلى الفشل في تفسير عدد من «الوظائف» و«المعاني» الأخرى التي تنطوي عليها الخرافة. ويتمثل الدليل الدامغ على وجود هذه الوظائف والمعاني الأخرى في أن الخرافة لا تزال موجودة. فإذا كان تايلور وفريزر على صواب، لتلاشت الخرافة منذ زمن طويل.

دي دبليو وينيكوت

في القرن الحادي والعشرين، يتمثل السؤال الرئيس فيما إذا كان يمكن إعادة الخرافة إلى العالم الخارجي مجددًا، دون استبعاد سلطة العلم ببساطة. أقترحُ لتحقيق ذلك إخضاع الخرافة لتحليل اللعب الذي قام به المعالج والمحلل النفسي للأطفال إنجليزي الجنسية دي دبليو وينيكوت (١٨٩٦–١٩٧١).

يرى وينيكوت أن اللعب «مُعترف» به على أنه شيء مغاير للواقع: إذ يسلم الأطفال بأنهم يلعبون وحسب. ويمنح اللعب نفسه الحق في اعتبار الملعقة قطارًا، ولا يُسمح لأحد الأبوين بالسؤال عما إذا كانت الملعقة تعتبر قطارًا بالفعل أم لا. في المقابل، يتعدى اللعب حدود الخيال والهروب. فهو بناء لواقع له معنى شخصي. يأخذ اللعب شيئًا من العالم اليومي — ملعقة — ويحوله إلى ما هو أكثر، قطار.

وبتوسيع نطاق اللعب من جانب البالغين، يشير وينيكوت، كما هو معهود عند الإنجليز، إلى البستنة والطهي؛ المجالين اللذين يخلق فيهما المرء عالمًا له معنى شخصي من عناصر موجودة في العالم الخارجي. ويشير وينيكوت أيضًا إلى الفن والدين اللذين يبني المرء فيهما عالمًا له معنى أعمق:

> من المفترض هنا ألا تكتمل مهمة قبول الواقع أبدًا، وألا يتحرر البشر من قيود الصلة المعقودة بين الواقع الداخلي والخارجي، وأن يحدث التحرر من هذه الصلة عن طريق منطقة وسيطة من التعايش مع الواقع دون رفضه

> (الفنون، الدين، إلخ). هذه المنطقة الوسيطة إنما هي في اتصال مباشر مع منطقة اللعب للطفل الصغير الذي «ينسى» نفسه أثناء اللعب.
>
> (وينيكوت، «الأشياء والظواهر الانتقالية»، ص١٣)

باستخدام مصطلحات وينيكوت، يعتبر اللعب نشاطًا «انتقاليًّا»، إذ يوفر انتقالًا من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضوج، من العالم الداخلي للخيال إلى الواقع الخارجي، ومن العالم الخارجي المعروف إلى العالم الخارجي المجهول. ومثلما يتعلق الطفل بشيء مادي — دمية — لخلق عالم آمن يمكنه لاحقًا من استكشاف العالم الخارجي بثقة، يتعلق الشخص الناضج بشيء داخلي — هواية، مجال اهتمام، قيمة، أو خرافة — يمكنه لاحقًا من التعامل مع عالم أكثر اتساعًا. مثلما يعرف الطفل أن الدمية ليست أمه لكنه لا يزال يتعلق بها كما لو كانت كذلك، يدرك الشخص البالغ أن الخرافة لا تعتبر واقعًا لكنه لا يزال يتمسك بها كما لو كانت كذلك. وبذلك تعتبر الخرافة «تخيلًا».

مما لا شك فيه أن الخرافات لا يجري التعامل معها جميعًا على أنها تخيلات؛ إذ يمكن اعتبار بعض الخرافات حقائق لا مراء فيها، مثل الخرافات التي تدور حول النهاية الوشيكة للعالم. ويمكن بالتأكيد النظر إلى الخرافات بالطريقتين معًا، مثل الإيمان بالتقدم، والأيديولوجيات، ورؤى العالم مثل الماركسية. وباعتبارها تخيلًا، تعمل هذه الخرافات بمنزلة «المرشد» في العالم أكثر من «تقديم الوصف له».

تنتمي خرافة «من الأسمال إلى الثروة» إلى هذا النوع من الخرافات — إذا جاز وضع مجرد معتقَد في مصاف الخرافات. ومما لا شك فيه، يمكن اعتبار المعتقد رأيًا متحجرًا — ومن قبيل المفارقة أنه يُعد كذلك في جميع أنحاء العالم كما في أمريكا نفسها — وبذلك يمكن أن يؤدي المعتقد إلى الإحباط والاتهام المضاد إن لم يثمر عن نتائج طيبة. في المقابل، يمكن الاعتقاد في الخرافة باعتبارها «تخيلًا»؛ لا كتوصيف زائف للحياة الأمريكية بل كتوصيف مأمول لها. ويُنظر إلى أمريكا هنا «كأنها» ملاذ للفرص. ويتمثل المثال المعاصر على هذه الخرافة في أنتوني روبنز، وهو نموذج لأنجح رجل مبيعات. تتمثل خرافته في قصة؛ قصة صعوده من الفشل إلى النجاح. فما الذي يمنع الآخرين من النجاح، في رأي روبنز؟ عدم المحاولة.

لا مراء، لا تزال خرافة روبنز تدور حول العالم الاجتماعي وليس العالم المادي. الأفضل، إذن، هي السير الذاتية لأولئك الذين يتمتعون بقدرات تشبه قدرات الآلهة؛

أي المشاهير. فهم من يقود الحملات للقضاء على الفقر والعنصرية والآفات الاجتماعية الأخرى، وليس ذلك فقط؛ بل للقضاء على التلوث، والحد من ظاهرة الاحترار العالمي، وإنقاذ الأنواع البيولوجية. فيستطيع المشاهير القيام بأشياء فشلت أمم بأسرها، بل فشلت الأمم المتحدة، في تحقيقها.

يعتبر نجوم هوليوود هم أعلى المشاهير مقامًا. وعلى غرار المفهوم الشائع للإله الموجود في هوميروس والكتاب المقدس العبري، لا يرى أحد نجوم هوليوود شخصيًّا، وعندما يُنظر إليهم عبر الشاشة، فإن حجمهم يكون كبيرًا للغاية، ويستطيعون فعل أي شيء، والتخفي، كما يجري تخليدهم في أفلامهم. ويمتلك نجوم هوليوود صفات مثيرة جدًّا تصل لحد اعتبارها خارقة: فهم لا يتميزون بالشجاعة فحسب بل لا يخافون، ولا يتميزون بالعطف فحسب بل يصلون لمرتبة القداسة، ولا يتميزون بالقوة فحسب بل بالمقدرة، ولا يتميزون بالحكمة فقط بل بالعلم بكل شيء.

وربما يعترض أحد المتشككين بقول إن الآلهة تعتبر آلهة في السر والعلن، وبأن نجوم الأفلام ليسوا سوى نجوم على الشاشة فقط وليسوا سوى بشر خارجها. في المقابل، لا يميز معظم المعجبين بين أي من ذلك؛ إذ يتوقع المعجبون توفر الصفات في الشاشة وخارجها. في حقيقة الأمر، يُفترض أن يمثِّل نجوم الأفلام أنفسهم على الشاشة، «يمثلون» ما سيفعلونه في المواقف التي هم فيها. ولكن يشعر المعجبون بالإحباط عندما يعلمون بأن «الحياة الحقيقية» لمثليهم المفضلين تبعد كثيرًا عن أدوارهم، وهو ما ينطبق حرفيًّا على ميل جيبسون الذي لا يتميز في الواقع بالطول الفارع. وذات مرة اضطر روبرت ميتشوم أن يحذر معجبيه بألا يتوقعون منه وضع أي استراتيجية عسكرية. واضطرت جريتا جاربو إلى الانعزال بعيدًا بعد الكِبر للاحتفاظ بصورتها الشابة في أذهان المعجبين. ولا يستطيع الممثلون المثليون في هوليوود الإعلان عن هويتهم الجنسية، خوفًا من ألا يجري الاستعانة بهم في أدوار غير مثلية؛ كما أن توم كروز ملزمٌ من الناحية المهنية بمقاضاة كل من يصفه بأنه مثلي.

ربما يُقال إنه حيثما تولد الآلهة، تُصنع نجوم الأفلام. غير أنه من المعروف كيف يصبح الأمر خاضعًا لتقلبات المزاج ليصبح المرء نجم أفلام. في المقابل، يعتقد معظم المعجبين مما لا يدع مجالًا للشك أن نجوم الأفلام يولدون، لا يُصنعون. فعندما رؤيت لانا تيرنر تشرب لبنًا مخفوقًا في صيدلية شواب في شارع هوليوود بوليفارد، اكتُشفت، ولم تُخترع.

وربما يُقال أيضًا إن نجوم الأفلام لا يستطيعون فعل ما يريدون، على عكس الآلهة. في المقابل، يفترض معظم المعجبين أن النجوم محصنون ضد القوانين التي تنطبق على الجميع؛ بناءً عليه، يشعر المعجبون بالصدمة عندما يتعرض نجومهم المفضلون للقبض عليهم لتناولهم المخدرات (روبرت داوني الابن)، أو السرقة من المتاجر (وينونا رايدر)، أو ممارسة الجنس مع الأطفال (مايكل جاكسون).

ومن دارج القول أن نجوم الأفلام المعاصرين ينتمون إلى طيف أوسع من أنواع الشخصيات هذه، وأنهم أضداد أبطال قدر كونهم أبطالًا. ولا يزال نجوم الشباك — رجالًا أم نساءً على حد سواء — يظهرون على الشاشة على نحو مناسب للدور الذي يؤدونه؛ وبذلك فإن المظهر، لا القدرة على التمثيل، هو الذي يضع النجوم في مرتبة نجوم الشباك.

إن المصطلحات المستخدمة للتعبير عن إعجاب الناس بالنجوم تعبر عما نطرحه، مثل «تأليه» النجوم و«عبادتهم». ويُطلق على أعظم الممثلين «آلهة». ولأنهم «نجوم»، يلمعون في سماء عالية بعيدة عنا، وبذلك «يُتيم» المعجبون بهم.

في مقابل طرحي بأن نجوم الأفلام يعتبرون آلهة حديثة، ثمة طرح مناقض ذو معقولية يقضي بأنه لا يصدق أحد اليوم هذه المبالغة، ولا يعتقد أحد أن نجوم هوليوود يختلفون عني وعنك. وبينما قد يكون لهؤلاء النجوم دخل أعلى، فإنهم يواجهون العقبات والمصاعب نفسها مثلنا جميعًا. فماذا يمكن أن يحقق أرباحًا أكثر من نسخة «غير مصرح بها» لسيرة أحد النجوم، سيرة تنزل بالنجم من عليائه؟ إن أفضل ما يفعله الكشف عن التباين — حال تمييزه بلطف — بين روك هدسون على الشاشة، النموذج المثالي للرجل الجذاب السوي، وروك هدسون، الذي يذبل جراء مرض الإيدز؛ هو استيضاح الفرق بين الشخصية على الشاشة والواقع خارجها.

في المقابل، تعتبر هذه النظرة الواقعية العنيدة إلى معجبي هذه الأيام نظرة ساذجة. فلا يزال المعجبون «يؤلهون» و«يعبدون» النجوم، لا عن جهل بعيوب نجومهم بل تحديًا لها. فيتم إنكار العيوب أو التقليل من شأنها. وليس الأمر أن المعجبين لا يعلمون بوجودها بل إنهم لا يريدون أن يعرفوها، أو لا يَعبَئون بها. في المقابل، إن إخلاصهم للنجوم لا يعوزه التفكير؛ فهم يبرزونه عن وعي. يعني ذلك أن إخلاصهم يقع في نطاق التخيل — وفق وينيكوت — وليس في نطاق السذاجة. وهذا الإخلاص يتطلب منهم رفض السماح للأدلة المضادة بتغيير وجهة نظرهم عنهم.

يحث الذهاب إلى السينما على تأليه نجوم الأفلام؛ إذ تحجب السينما العالم الخارجي وتستبدل به عالمًا خاصًّا بها. وكلما كان الفيلم أعلى جودة، تناسى الجمهور أين هم وازداد تخيلهم لأنفسهم في الزمان والمكان المعروض على الشاشة. ففي الأفلام يتم السماح بأشياء لا تحدث أبدًا في «العالم الواقعي» المعروف. وفي الأفلام، مثلما في السماء، كل شيء ممكن. وتعبر عبارة «فقط في الأفلام» عن هذه الفكرة. فيمثل الذهاب للسينما تعليقًا لإنكار الأشياء، ويعتبر موافقة على «الاشتراك في التمثيل». وتتمثل الفائدة النهائية من الذهاب إلى السينما في مقابلة الممثلين أنفسهم، حتى وإن كان ذلك على الشاشة. فيشبه الذهاب إلى السينما الذهاب إلى الكنيسة: إلى مكان محدد قائم بذاته يجد المرء فيه الإله على الأرجح. ويمزج الذهاب إلى السينما بين الخرافة والطقس ويعود بالآلهة — ومن ثم الخرافات — إلى العالم، وهو ما يحدث دون ازدراء العلم.

المراجع

References are presented in the order in which they appear in each chapter.

مقدمة

On the antiquity of theories of myth, see, for example, Richard Chase, *Quest for Myth* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1949), chapter 1; Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Freiburg: Alber, 1961), chapter 1.

On parallels between earlier theories and social scientific ones, see Burton Feldman and Robert D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology, 1680–1860* (Bloomington: Indiana University Press, 1972), pp. xxii–xxiii.

John Beattie, *Other Cultures* (New York: Free Press, 1964).

For a standard folkloristic classification of stories, see William Bascom, 'The Forms of Folklore: Prose Narratives', *Journal of American Folklore*, 78 (1965): 3–20. On the blurriness of these distinctions, see Stith Thompson, *The Folktale* (Berkeley: University of California Press, 1977 [1946]), p. 303.

William D. Rubinstein, *The Myth of Rescue: Why the Democracies Could Not Have Saved More Jews from the Nazis* (London and New York: Routledge, 1987).

Apollodorus, *Gods and Heroes of the Greeks: The 'Library' of Apollodorus*, tr. Michael Simpson (Amherst: University of Massachusetts Press, 1976); Ovid, *Metamorphoses*, tr. Rolfe Humphries (Bloomington: Indiana University Press, 1955).

For scepticism over the universality of theories, see Stith Thompson, 'Myths and Folktales', *Journal of American Folklore*, 68 (1955): 482–8; G. S. Kirk, *Myth* (Berkeley: University of California Press, 1970), p. 7.

الفصل الأول

On the history of creationism, see Ronald L. Numbers, *The Creationists* (Berkeley: University of California Press, 1992).

On scientific reinterpretation of the Noah myth, see, for example, William Ryan and Walter Pitman, *Noah's Flood* (London: Simon and Schuster, 1999). For a superb collection of the array of ways that flood stories worldwide have been approached, see Alan Dundes (ed.), *The Flood Myth* (Berkeley: University of California Press, 1988).

In the passage on the plagues of Egypt, the reference is to Herbert G. May and Bruce M. Metzger (eds.), *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha*, Revised Standard Version (New York: Oxford University Press, 1977 [1962]). Quotations are taken from p. 75. For a comparable attempt to 'naturalize' myth from outside of the Bible, see Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology*, rev. edn. (New York: Harper & Row, 1961 [1st edn. 1944]).

The classic attempt not to replace but to reconcile a theological account of the plagues with a scientific account is that of the Jewish existentialist philosopher Martin Buber, for whom the believer, on the basis

of faith, attributes to divine intervention what the believer acknowledges can be fully accounted for scientifically. See Buber, *Moses* (New York: Harper Torchbooks, 1958 [1946]), especially pp. 60–8, 74–9. Buber is the Jewish counterpart to Rudolf Bultmann, considered in Chapter 2.

The classic work on finding science in myth is Giorgio de Santillana and Hertha von Dechend, *Hamlet's Mill* (Boston: Gambit, 1969).

The work cited is Andrew Dixon White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896), abridged by Bruce Mazlish (New York: Free Press, 1965). For a balanced corrective, see John Hedley Brooke, *Science and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

The classic work by Edward Burnett Tylor is *Primitive Culture*, 2 vols, 1st edn. (London: Murray, 1871). Citations are from the reprint of the 5th (1913) edition (New York: Harper Torchbooks, 1958). The work by Stephen Jay Gould quoted is *Rocks of Ages* (London: Vintage, 2002 [1999]). On possible ways of distinguishing myth from science, see my *Theorizing about Myth* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1999), pp. 7–9.

For a refreshingly sensible postmodern approach to myth, see Laurence Coupe, *Myth* (London and New York: Routledge, 1997).

For a modern Tylorian perspective, see David Bidney, *Theoretical Anthropology*, 2nd edn. (New York: Schocken, 1967 [1st edn. 1953]), chapter 10; 'Myth, Symbolism, and Truth', *Journal of American Folklore*, 68 (1955): 379–92.

On the term 'euhemerist', see Joseph Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth* (Berkeley: University of California Press, 1966), pp. 20–3.

Friedrich Max Müller, 'Comparative Mythology' (1856), in his *Chips from a German Workshop* (London: Longmans, Green, 1867), pp. 1–141.

A theologian who assumes that Genesis 1 is anything but an account of creation is Langdon Gilkey. See his *Maker of Heaven and Earth* (Lanham, MD: University Press of America, 1985 [1959]), especially pp. 25–9, 148–55.

J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1st edn., 2 vols (London: Macmillan, 1890); 2nd edn., 3 vols (London: Macmillan, 1900); 3rd edn., 12 vols (London: Macmillan, 1911–15); one-vol. abridgment (London: Macmillan, 1922).

Hans Blumenberg, *Work on Myth*, tr. Robert M. Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1985).

Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, tr. Lilian A. Clare (New York: Washington Square Press, 1966 [1926]).

Bronislaw Malinowski, 'Magic, Science and Religion' (1925) and 'Myth in Primitive Psychology' (1926), in his *Magic, Science and Religion and Other Essays*, ed. Robert Redfield (Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1954 [1948]), pp. 17–92 and 93–148.

Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, tr. not given (Chicago: University of Chicago Press, 1966); *Myth and Meaning* (Toronto: University of Toronto Press, 1978); André Akoun et al., 'A Conversation with Claude Lévi-Strauss', *Psychology Today*, 5 (May 1972): 36–9, 74–82.

Robin Horton, 'African Traditional Thought and Western Science', *Africa*, 37 (1967): 50–71 (part I), 155–87 (part II).

Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1993).

Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, 5th edn. (London: Routledge & Kegan Paul, 1974 [1st edn. 1962]); *The World of Parmenides*, ed. Arne F. Peterson and Jorgen Mejer (London: Routledge, 1998).

F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (London: Arnold, 1912); *Principium Sapientiae*, ed. W. K. C. Guthrie (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), chapters 1–11.

الفصل الثاني

Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, 2nd edn. (New York: Dover, 1957 [1st edn. 1927]); *The World of Primitive Man* (New York: Dutton, 1971), chapter 3.

Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, tr. Ralph Manheim, II (New Haven, CT: Yale University Press, 1955); *The Myth of the State* (New Haven, CT: Yale University Press, 1946). On political myths, see also Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture*, ed. Donald Phillip Verene (New Haven, CT: Yale University Press, 1979), pp. 219–67.

Henri Frankfort and H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, and William A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago: University of Chicago Press, 1946 [reprinted Phoenix Books, 1997]); paperback retitled *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Harmondsworth: Pelican Books, 1949).

Rudolf Bultmann, 'New Testament and Mythology' (1941), in *Kerygma and Myth*, ed. Hans-Werner Bartsch, tr. Reginald H. Fuller, I (London: SPCK, 1953), pp. 1–44; *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribner's, 1958); Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vols, 1st edn. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1934 [vol. I] and 1954 [vol. II, part 1]); *The Gnostic Religion*, 2nd edn. (Boston: Beacon Press, 1963 [1958]), Epilogue.

For the myth of Sisyphus, see Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, tr. Justin O'Brien (New York: Vintage Books, 1960

[1955]), pp. 88–91; Homer, *The Odyssey*, tr. Richmond Lattimore (New York: Harper Torchbooks, 1968 [1965]), p. 183.

الفصل الثالث

Bultmann, 'New Testament and Mythology' and *Jesus Christ and Mythology*.

Jonas, *The Gnostic Religion*.

Jonas is not the only philosopher to 'update' Gnosticism. The political philosopher Eric Voegelin seeks to show how modern movements like positivism, Marxism, Communism, Fascism, and psychoanalysis evince what he calls 'the Gnostic attitude'. See his *Science, Politics and Gnosticism* (Chicago: Regnery Gateway Editions, 1968) and *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952).

On Norman Schwarzkopf, see Jack Anderson and Dale Van Atta, *Stormin' Norman: An American Hero* (New York: Zebra Books, 1971).

Mircea Eliade, *Myth and Reality*, tr. Willard R. Trask (New York: Harper Torchbooks, 1968 [1963]); *The Sacred and the Profane*, tr. Willard R. Trask (New York: Harvest Books, 1968 [1959]).

On John F. Kennedy, Jr, see, for example, Wendy Leigh, *Prince Charming* (New York: New American Library, 2000); Christopher Anderson, *The Day John Died* (New York: William Morrow, 2000); Richard Blow, *American Son* (New York: Henry Holt, 2002).

On George Washington, see Barry Schwartz, *George Washington* (New York: Free Press; London: Collier Macmillan, 1987). From the best-selling hagiographical biography by Mason Weems comes the story that the scrupulously honest young George could not lie when asked who had cut down his father's cherry tree. See Weems, *The Life of Washington*, 9th edn., ed. Peter S. Onuf (Armonk, NY: Sharpe, 1996 [1st edn. 1800; 9th edn. 1809]), pp. 9–10.

الفصل الرابع

William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, First Series, 1st edn. (Edinburgh: Black, 1889), Lecture 1.

Tylor, *Primitive Culture*, 5th edn., II, chapter 18.

Frazer, *The Golden Bough*, abridged edn., especially chapters 29–33 (first myth-ritualist scenario); 6–8, 24 (second myth-ritualist scenario).

Jane Ellen Harrison, *Themis*, 1st edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1912); *Alpha and Omega* (London: Sidgwick & Jackson, 1915), chapter 6; *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921); on myth and art, *Ancient Art and Ritual* (New York: Holt; London: Williams and Norgate, 1913).

S. H. Hooke, 'The Myth and Ritual Pattern of the Ancient East', in *Myth and Ritual*, ed. Hooke (London: Oxford University Press, 1933), chapter 1; Introduction to *The Labyrinth*, ed. Hooke (London: SPCK; New York: Macmillan, 1935), pp. v–x; *The Origins of Early Semitic Ritual* (London: Oxford University Press, 1938); 'Myth and Ritual: Past and Present', in *Myth, Ritual, and Kingship*, ed. Hooke (Oxford: Clarendon Press, 1958), chapter 1.

Gregory Nagy, 'Can Myth Be Saved?', in *Myth*, ed. Gregory Schrempp and William Hansen (Bloomington: Indiana University Press, 2002), chapter 15. See also Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Boston: Beacon, 1965 [1954]); 'Ritualization in Man', *Philosophical Transactions of the Royal Society*, Series B, no. 772, vol. 251 (1966): 403–8.

Gilbert Murray, 'Excursis on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy', in Harrison, *Themis*, pp. 341–63; *Euripides and His Age*, 1st edn. (New York: Holt; London: Williams and Norgate, 1913), pp. 60–8; *Aeschylus* (Oxford: Clarendon Press, 1940); 'Dis Geniti', *Journal of*

Hellenic Studies, 71 (1951): 120–8; on myth and literature, 'Hamlet and Orestes: A Study in Traditional Types', *Proceedings of the British Academy*, 6 (1913–14): 389–412.

F. M. Cornford, 'The Origin of the Olympic Games', in Harrison, *Themis*, chapter 7; *The Origin of Attic Comedy* (London: Arnold, 1914); 'A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony*' (1941), in his *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, ed. W. K. C. Guthrie (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), pp. 95–116; *Principium Sapientiae*, ed. W. K. C. Guthrie (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), pp. 191–256.

A. B. Cook, *Zeus*, 3 vols in 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1914–40).

Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1st edn. (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1943); *A Rigid Scrutiny*, ed. and tr. John T. Willis (Nashville: Vanderbilt University Press, 1969) (retitled *Critical Essays on the Old Testament* [London: SPCK, 1970]).

Aubrey R. Johnson, 'The Role of the King in the Jerusalem Cults', in *The Labyrinth*, ed. Hooke, pp. 73–111; 'Hebrew Conceptions of Kingship', in *Myth, Ritual, and Kingship*, ed. Hooke, pp. 204–35; Sacral Kingship in Ancient Israel, 1st edn. (Cardiff: University of Wales Press, 1955).

Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, tr. D. R. Ap-Thomas, 2 vols (New York: Abingdon, 1962); *He That Cometh*, tr. G. W. Anderson (Nashville: Abingdon, 1954), chapter 3.

Malinowski, 'Myth in Primitive Psychology'; 'Magic, Science and Religion', especially pp. 83–4; 'The Role of Myth in Life', *Psyche*, 6 (1926): 29–39; *Malinowski and the Work of Myth*, ed. Ivan Strenski (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

Eliade, *The Sacred and the Profane*, chapter 2; *Myth and Reality*.

Applications of the theory of myth to literature: Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1920); E. M. Butler, *The Myth of the Magus* (Cambridge: Cambridge University Press; New York: Macmillan, 1948); C. L. Barber, *Shakespeare's Festive Comedy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1959); Herbert Weisinger, *Tragedy and the Paradox of the Fortunate Fall* (London: Routledge & Kegan Paul; East Lansing: Michigan State College Press, 1953); Francis Fergusson, *The Idea of a Theater* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949); Lord Raglan, 'Myth and Ritual', *Journal of American Folklore*, 68 (1955): 454–61; Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), pp. 131–239; Stanley Edgar Hyman, 'Myth, Ritual, and Nonsense', *Kenyon Review*, 11 (1949): 455–75.

René Girard, *Violence and the Sacred*, tr. Patrick Gregory (London: Athlone Press; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977); '*To Double Business Bound*' (London: Athlone Press; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978); *The Scapegoat*, tr. Yvonne Freccero (London: Athlone Press; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986); *Things Hidden since the Foundation of the World*, tr. Stephen Bann and Michael Metteer (London: Athlone Press; Stanford: Stanford University Press, 1987); *Job, the Victim of his People*, tr. Yvonne Freccero (London: Athlone Press; Stanford: Stanford University Press, 1987); 'Generative Scapegoating', in *Violent Origins*, ed. Robert G. Hamerton-Kelly (Stanford: Stanford University Press, 1987), pp. 73–105. Against Frazer, see *Violence and the Sacred*, pp. 28–30, 96, 121–3, 316–18; *The Scapegoat*, p. 120.

Clyde Kluckhohn, 'Myths and Rituals: A General Theory', *Harvard Theological Review*, 35 (1942): 45–79.

Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley: University of California Press, 1979), especially pp. 56–8, 99–101; *Homo Necans*, tr. Peter Bing (Berkeley: University of California Press, 1983), especially pp. 29–34; *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), pp. 73–8; 'The Problem of Ritual Killing', in *Violent Origins*, ed. Hamerton-Kelly, pp. 149–76; *Creation of the Sacred* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), chapters 2-3.

الفصل الخامس

On the preservation of classical mythology, see, for example, Douglas Bush, *Mythology and the Renaissance Tradition in English Poetry* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1932); *Mythology and the Romantic Tradition in English Poetry* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937); Gilbert Highet, *The Classical Tradition* (New York: Oxford University Press, 1939): Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods* (New York: Pantheon Books, 1953 [1940]). For a useful sourcebook on three classical myths, see Geoffrey Miles (ed.), *Classical Mythology in English Literature* (London: Routledge, 1999).

Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance*.

Francis Fergusson, *The Idea of a Theater*; '"Myth" and the Literary Scruple', *Sewanee Review*, 64 (1956): 171–85.

Northrop Frye, 'The Archetypes of Literature' (1951) and 'Myth, Fiction, and Displacement' (1961), in his *Fables of Identity* (New York: Harcourt, Brace, 1963), pp. 7–20 and 21–38; *Anatomy of Criticism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), pp. 131–239; 'Literature and Myth', in *Relations of Literary Study*, ed. James Thorpe (New York: Modern Language Association, 1967), pp. 27–55; 'Symbolism of

the Unconscious' (1959) and 'Forming Fours' (1954), in *Northrop Frye on Culture and Literature*, ed. Robert D. Denham (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 84–94 and 117–29; 'Myth', *Antaeus* 43 (1981): 64–84.

See, as classical Jungians, Maud Bodkin, *Archetypal Patterns in Literature* (London: Oxford University Press, 1934); Bettina L. Knapp, *A Jungian Approach to Literature* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984).

See, as archetypal psychologists, James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: Harper & Row, 1975); David L. Miller, *The New Polytheism* (Dallas: Spring Publications, 1981).

Girard, *Violence and the Sacred*.

On the distinction between story and narrative, see Shlomith Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction*, 2nd edn. (London and New York: Routledge, 2002 [1st edn. 1983]), p. 3. On the yet further distinction among story, narrative, and plot—all of which I innocently use interchangeably—see Paul Cobley, *Narrative* (London and New York: Routledge, 2001), pp. 4–7.

Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion* (Boston: Beacon Press, 1961); *A Grammar of Motives* (New York: Prentice-Hall, 1945), pp. 430–40; 'Myth, Poetry and Philosophy', *Journal of American Folklore*, 73 (1960): pp. 283–306.

Tylor, *Primitive Culture*, 5th edn., I, pp. 281–2. Hero myths are a surprising category for someone for whom all myths are seemingly about physical events.

On the application of cognitive psychology to religion, under which would fall myth, see Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas* (Berkeley: University of California Press, 1994).

Johann Georg von Hahn, *Sagwissenschaftliche Studien* (Jena: Mauke, 1876), p. 340; tr. Henry Wilson in John C. Dunlop, *History of Prose Fiction*, rev. Wilson (London: Bell, 1888), in an unnumbered attachment to the last page of vol. I.

Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, tr. Laurence Scott, 2nd edn., rev. and ed. Louis A. Wagner (Austin: University of Texas Press, 1968 [1958]).

Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*, 1st edn., tr. F. Robbins and Smith Ely Jelliffe (New York: Journal of Nervous and Mental Disease Publishing, 1914).

Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 1st edn. (New York: Pantheon Books, 1949).

Lord Raglan, *The Hero* (London: Methuen, 1936). Citations are from the reprint of Part 2, which is on myth, in Otto Rank et al., *In Quest of the Hero* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), pp. 89–175.

الفصل السادس

Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, vols IV–V, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and tr. James Strachey et al. (London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis 1953 [1913]).

Karl Abraham, *Dreams and Myths*, tr. William A. White (New York: Journal of Nervous and Mental Disease Publishing, 1913).

Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*, 1st edn. Citations are from the reprint in Rank et al., *In Quest of the Hero* pp. 3–86. See also Rank's even more Oedipal *The Incest Theme in Literature and Language*, 1st edn., tr. Gregory Richter (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992). See also Rank and Hanns Sachs, *The Significance of*

Psychoanalysis for the Mental Sciences, tr. Charles R. Payne (New York: Nervous and Mental Disease Publishing, 1913). For post-Freudian Rank, see *The Trauma of Birth*, tr. not given (London: Kegan Paul; New York: Harcourt Brace, 1929).

On male creation myths, see Alan Dundes, 'Earth-Driver: Creation of the Mythopoeic Male', *American Anthropologist*, 64 (1962): 1032–51.

Jacob A. Arlow, 'Ego Psychology and the Study of Mythology', *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 9 (1961): 371–93.

Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment* (New York: Vintage Books, 1977 [1976]).

Géza Róheim, 'Psycho-Analysis and the Folk-Tale', *International Journal of Psycho-Analysis*, 3 (1922): 180–6; 'Myth and Folk-Tale', *American Imago*, 2 (1941): 266–79; *The Riddle of the Sphinx*, tr. R. Money-Kyrle (New York: Harper Torchbooks, 1974 [1934]); *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*, ed. Alan Dundes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

Alan Dundes, *Analytic Essays in Folklore* (The Hague: Mouton, 1975); *Interpreting Folklore* (Bloomington: Indiana University Press, 1980); *Parsing through Customs* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987); *Folklore Matters* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1989).

On creation myths, see Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, tr. R. F. C. Hull (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970 [1954]); Marie-Louise von Franz, *Creation Myths*, rev. edn. (Boston: Shambhala, 1995 [1st edn. (entitled *Patterns of Creativity Mirrored in Creation Myths*) 1972]).

Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*. Citations are from the second edition (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968).

On Adonis, see especially C. G. Jung, *Symbols of Transformation, Collected Works of C. G. Jung*, ed. Sir Herbert Read et al., tr. R. F. C. Hull et al., V, 2nd edn. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967 [1956]), pp. 219, 223 n. 32, 258–9, 343 n. 79.

On the archetype of the *puer aeternus*, see especially Jung, *Symbols of Transformation*, pp. 257–9, 340; 'Psychological Aspects of the Mother Archetype', in *The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works*, IX, Part 1, 2nd edn. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968 [1959]), p. 106; Marie-Louise von Franz, *Puer aeternus*, 2nd edn. (Santa Monica, CA: Sigo, 1981 [1970]).

On the archetype of the Great Mother, see especially Jung, 'Psychological Aspects of the Mother Archetype', pp. 75–110; *Symbols of Transformation*, pp. 207–444.

الفصل السابع

Claude Lévi-Strauss, 'The Structural Study of Myth', *Journal of American Folklore*, 68 (1955): 428–44, reprinted in *Myth: A Symposium*, ed. Thomas A. Sebeok (Bloomington: Indiana University Press, 1958), paperback (1965); also reprinted, slightly revised, in Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, tr. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, 1963), chapter 11. Citations are from the Sebeok paperback. *Introduction to a Science of Mythology*, tr. John and Doreen Weightman, 4 vols (New York: Harper & Row, 1969–81), paperback (New York: Harper Torchbooks, 1970–82). Citations are from the paperback. The volumes are individually named: *The Raw and the Cooked, From Honey to Ashes, The Origin of Table Manners*, and *The Naked Man*. 'The Study of Asdiwal', tr. Nicholas Mann, in *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. Edmund Leach (London:

Tavistock, 1967), pp. 1–47. André Akoun et al., ‘A Conversation with Claude Lévi-Strauss’.

On Lévi-Strauss’ myth-ritualism, see ‘The Structural Study of Myth’; ‘Structure and Dialectics’, in his *Structural Anthropology*, chapter 12; ‘Comparative Religions of Nonliterate Peoples’, in his *Structural Anthropology*, II, tr. Monique Layton (New York: Basic Books, 1976), chapter 5.

Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*; Georges Dumézil, *Archaic Roman Religion*, tr. Philip Krapp, 2 vols (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

Jean-Pierre Vernant, *Myth and Thought among the Greeks*. tr. not given (London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1983); Vernant and Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, tr. Janet Lloyd (Brighton: Harvester Press, 1981); Nicole Loraux, *The Invention of Athens*, tr. Alan Sheridan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

Marcel Detienne, *The Gardens of Adonis*, tr. Janet Lloyd (Hassock: Harvester Press; Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1977).

الفصل الثامن

Malinowski, ‘Myth in Primitive Psychology’.

Georges A. Sorel, *Reflections on Violence*, tr. T. E. Hulme and J. Roth (New York: Collier Books; London: Collier-Macmillan, 1961 [1950]).

On myth and ideology, see Ben Halpern, ‘“Myth” and “Ideology” in Modern Usage’, *History and Theory*, 1 (1961): 129–49; Christopher G. Flood, *Political Myth* (New York: Routledge, 2001 [1996]).

Girard, *Violence and the Sacred*.

On matriarchy in Greece and elsewhere, see, classically, J. J. Bachofen, *Myth, Religion, and Mother Right*, tr. Ralph Manheim (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967).

Herodotus, *The Histories*, tr. Aubrey de Sélincourt, rev. and ed. A. R. Burn (Harmondsworth: Penguin, 1972 [1954]).

Aristotle, *Constitution of Athens and Related Texts*, tr. Kurt von Fritz and Ernst Kapp (New York: Hafner Press, 1974 [1950]).

Antony Andrewes, *The Greeks* (New York: Knopf, 1967).

Pierre Vidal-Naquet, 'The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebeia', in R. L. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 147–62.

Aristophanes, *Lysistrata*, tr. Benjamin Bickley Rogers, Loeb Classical Library (London: Heinemann; New York: Harvard University Press, 1924).

الخاتمة

D. W. Winnicott, 'Transitional Objects and Transitional Phenomena' (1951), in his *Through Paediatrics to Psychoanalysis* (London: Karnac Books, 1992 [1958]), chapter 18. Slightly revised version in his *Playing and Reality* (London and New York: Routledge, 1982 [1971]), chapter 1. The citation is from the revised version.